

undp

اللجنة الاقتصادية والاجتماعية
لغربي آسيا

برنامج الأمم المتحدة
الإنمائي

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي

حسن حنفي

سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم(٩)

الأمم المتحدة

Distr.
GENERAL

E/ESCWA/SD/1997/10
16 November 1997
ORIGINAL: ARABIC





برنـــامج الامـــم المتحـــدة
الإنمـــائي

اللجنــة الاقتصاديــة والاجتمـاعيــة
لـغربي آســيا

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الفكر العربي الاسلامي

حسن حنفي

سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)





الأمم المتحدة
نيويورك، ١٩٩٨

98-0014

المحتويات

أولاً- مقدمة: الموضوع والمنهج

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي من المفاهيم الرئيسية في التراث القديم. واللفظان الأولان، العلم والعمل، لفظان قديمان وحديثان في آن واحد في التراث القديم وفي الفكر الاسلامي المعاصر، ملتقى التراثين القديم والغربي. وفي حين أن تعبير "التكافل الاجتماعي" تعبير حديث وإن كان يدل على معنى قديم أيضاً: الاشتراك في الأموال ورد حقوق الفقراء في أموال الاغنياء، ولو انه مشتق من لفظ قديم "كفل" بمعني الرعاية والتعهد.

وترتبط المفاهيم الثلاثة ببعضها البعض. فالعلم هو النظر، والعمل هو الممارسة، والتكافل الاجتماعي هو الانتقال من الفرد الى الجماعة، ومن الوعي الفردي الى الوعي الاجتماعي، ومن الذات الى الموضوع، ومن الفكر الى الواقع، ومن الشريعة الى العالم. وبتعبير كانط، العلم هو "العقل النظري"، والعمل هو "العقل العملي"، والتكافل الاجتماعي هو الغائية في التاريخ، مما يعادل "ملكة الحكم".

وترتبط هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينها من حيث تكوين الحروف وإن لم يكن من حيث الاشتقاق. فلفظ "علم" مكون من حروف ثلاثة (ع ول وم) وهي نفس الحروف التي يتكون منها لفظ عمل (ع وم ول) مع تبديل الحرفين الثاني والثالث تقديماً وتأخيراً. وإذا كان التكافل الاجتماعي يتعلق بوضع البشر في العالم فإن لفظ "عالم" يتكون من نفس الحروف الثلاثة (ع ول وم) وبنفس ترتيب حروف لفظ "علم" مع اضافة المد بعد الحرف الأول دلالة على عظم العالم وكبره واتساعه وامتداده. فالعلم والعمل يتحققان في العالم وليس خارج العالم، في علم لدنى أو في عمل أخروي.

والفكر العربي الاسلامي له مصادره الأولى في القرآن والسنة ثم في العلوم الاسلامية القديمة، خاصة العلوم الفقهية التي تحولت الى ثقافة شعبية متداخلة مع الامثال العامية ومكونة الوجدان العربي الاسلامي. كما ان الفكر العربي المعاصر هو نقطة الالتقاء بين التراث القديم والتراث الغربي، بين الموروث والوافد متفاعلاً مع الواقع العربي واحتياجاته، وأزماته ومتطلباته، بالرغم من عدم وجود ميزان دقيق يميز بين ما يأتي من القديم وما يأتي من الجديد نظراً لأننا على اتصال بالغرب منذ أكثر من مائتي عام.

فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي قرنت بين العلم والعمل. وما اكثر الاشارات الى حق الفقراء في اموال الأغنياء، والزكاة على المال، والصدقات والكفارات، وحق الجوار، ونقد تركيز الأموال في أيدي قلة من الاغنياء وضرورة سيولته بين الناس،

وحركته بين الطبقات. كما ان هذه المفاهيم لا تستمد فقط من التراث العربي الاسلامي بل أيضاً من الامثال العامية التي تتداخل مع التراث فيكونان معاً الرافدين الأساسيين في الثقافة الشعبية. فما يؤثر في الناس ليس تراث العلماء في بطون الكتب مباشرة، بل الثقافة الشعبية العامة التي أفرزت أيضاً حكمتها في الامثال العامية والسيّر الشعبية. ونادراً ما يأتي منها من الايديولوجيات الحديثة للتنمية، الأقرب الى الوافد الغربي منها الى الموروث القديم.

ومن هنا أتت ضرورة وجود أدبيات جديدة تحل مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي في الثقافة العربية المعاصرة التي يصب فيها الموروث، الديني أو الشعبي، والوافد، الشرقي أو الغربي، وتكون في نفس الوقت حصيلة تجارب التنمية المعاصرة: الاقطاعية قبل الثورات العربية، او الاشتراكية بعدها، او الرأسمالية بعد انحسار المد القومي، والتحول من الاشتراكية الى الراسمالية من الخمسينات والستينات الى السبعينات والثمانينات وحتى الآن، كما هو الحال في التجربة المصرية. لذلك أصبح المفكر العربي محصورا بين ثقافتين: الموروث والوافد، ومحاصرا بين قطبين: الأدبيات المنقولة، بصرف النظر عن مصدر النقل، القديم أو الجديد، والتجارب المعاشة، أي الواقع الذي يراه كل الناس؛ وعليه أن يفك هذا الحصار المزدوج، المنقول والواقع، بين النص والتجربة المعاشة، بتحليل عقلي رصين تظهر فيه وحدة المنقول والمعقول والمعاش.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بعدة مناهج كانت ولا تزال شائعة في الدراسات الاسلامية. وتتفاوت هذه المناهج بين دراسة ما ينبغي أن يكون ودراسة ما هو كائن. ولما كان الموضوع هو المفاهيم وليس الواقع، فان دراسة المفاهيم تكون أقرب الى الدراسات المعيارية منها الى الدراسات التجريبية. وبما ان الوعي العربي المعاصر مازال أقرب الى الوعي المثالي الذي يرى ما ينبغي أن يكون أكثر مما هو كائن، ويعبر عن معاييره الموروثة التي قد يكون الواقع على نقيضها، فيعرب عن أمانيّ وتطلعات ويحلم بعالم أفضل في الماضي أو في المستقبل بعيداً عن أزمة الحاضر بآلامه وأحزانه، غلبت عليه في دراسة المفاهيم المناهج النصية المعيارية.

وعادة ما تكون دراسة ما ينبغي ان يكون بالمنهج الدفاعي الذي يبين عظمة الاسلام ودعوته الى العلم والعمل والتكافل الاجتماعي كقيم اسلامية أصيلة. فلا يوجد دين عظم هذه القيم كما عظمها الاسلام. فالعلم شعاره في "إقرأ " وفي تسمية كتابه المقدس "القرآن". والعمل دليله في "وقل اعملوا"؛ والتكافل الاجتماعي جوهره: "المومن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".

وعادة ما يعتمد المنهج الدفاعي على النصوص الأولى في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء الأوائل، خاصة الصوفية. وهو يحلل النصوص لغوياً ويشرحها نصياً، ونادرا ما يشير الى اسباب النزول وأثرها في التغير الاجتماعي. وقد يتجاوز تحليل النصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الزهاد الى كتب التراث نفسه، خاصة التراث الفقهي، إما تكراراً وشرحاً وعرضاً وتلخيصاً أو مع بعض الاجتهادات المعاصرة التي تبين عصرية الاسلام وحداثة الدين وقدرته على حل مشاكل العصر التي يشعر بها الجميع: الجهل، والكسل، والتفاوت الشديد بين الفقراء والاغنياء. وقد يؤدي عرض ايجاب الفكر الى ادراك سلب الواقع.

والمنهج الدفاعي، بطبيعته، يدافع عن الأفكار والقيم ولا ينظرها أو يحللها أو يبين مدى تفاعلها مع الواقع قبولاً أو رفضاً، تسليما أو اعتراضا. كما انه منهج انتقائي يقوم على اختيار النصوص المؤيدة وترك النصوص المعارضة، مما يسمح لعالم آخر، من موقف مخالف، باختيار النصوص المتروكة عن قصد واجراء عرض لها مناقض للعرض الأول. ثم ينشب تراشق بالنصوص بين الموقفين الاجتماعيين المتعارضين، وكل منهما يجد شرعيته في النصوص وذريعته فيها. لكن الموقف الاجتماعي هو الأساس، والنص هو المشرع والغطاء. الأول يجعل الاسلام اشتراكياً: العلم هو العلم بالواقع، والعمل هو العمل اليدوي، والتكافل هو اعادة توزيع الدخل والقضاء على الرأسمالية؛ والثاني يجعله رأسماليا: العلم هو العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، خيره وشره، والعمل هو العمل الصالح للآخرة، والتكافل الاجتماعي أخلاق الاسلام التي تقوم على الزكاة: ٢,٥ في المائة من مجموع الثروة تحليلاً لباقي الثروة (٩٧,٥ في المائة)، وتشريعاً للملكية، وعلى الصدقة الاختيارية. وحرية التجارة والربح مكفولة بالشرع.

وعادة ما تتم دراسة ما هو كائن بالمنهج الاحصائي والاسلوب التقريري الذي يرصد التجارب التنموية في العالم العربي في عصورها المتتالية: الليبرالية ثم الاشتراكية العربية ثم الرأسمالية، كما هو الحال مثلاً في تاريخ مصر الحديث قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها، أي قبل الناصرية وبعدها. وغالباً ما يقوم بذلك علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد، فيرصدون الواقع أكثر مما يصفون المثال. وهم يقومون بذلك على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الإقليم، فيركزون على الممارسات الفعلية أكثر من تركيزهم على المبادئ النظرية، وعلى الوقائع أكثر من المفاهيم.

ويمتاز هذا المنهج بالقدرة على كشف الواقع الفعلي والممارسات العملية إلا أنه، أيضاً، محدود بعدة عوامل. فهو تجزيئي اقليمي النزعة، لأنه كلما كانت وحدة التحليل

صغيرة (الفرد أوالأسرة)، كانت النتائج عملية اكثر. وهو يتعامل مع وقائع وليس مع أفكار أو مفاهيم، ويحصي أشياء ولا يدرك معاني. كما انه لا يبدأ بالمفاهيم الواسعة المطلقة مثل العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، بل يطبق ذلك على عينات محددة في بيئة واحدة أو قرية صغيرة أو مدينة معينة أو اقليم أو وطن، او العالم العربي ككل، ابتداء من عينات ممثلة. وكلما ضاقت العينة أصبحت أقل تمثيلاً، وبالتالي يقع البحث في مخاطر التعميمات والأحكام المسبقة والانتقال من وصف الجزء الى الحكم على الكل. ومن ثم يصبح السؤال : كيف يمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بالمنهج التجريبي الاحصائي وعلى اوسع نطاق ممكن من اجل الوصول الى احكام عامة تتجاوز الأفراد والجماعات والقرى والمدن والاقاليم الى مجموع الوطن العربي أو العالم الاسلامي. ثم ان هذا المنهج لا يبين تفاعل هذه المفاهيم الثلاثة في الواقع الاجتماعي المتغير. وقد لا يتجاوز التحليل الكمي الى الوصف الكيفي، وكأن الجداول الاحصائية قادرة على قراءة نفسها بنفسها دون تأويل أو رؤية للبواعث أو المفاهيم التي تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات.

وكما يعتمد المنهج الدفاعي على أدبيات التراث، كذلك يعتمد المنهج الاحصائي على الأدبيات المعاصرة في العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العربية والاجنبية. وبالرغم من اعتماد الأدبيات العربية على الدراسات الميدانية المباشرة، يكون التأسيس النظري، عادة، من الأدبيات الغربية التي غالباً ما يسودها الخطاب التنموي الرسمي لهيئات ومنظمات التنمية الدولية. وغالباً ما تقع هذه الأدبيات في وهم وجود نموذج واحد للتنمية لكل المجتمعات والشعوب والثقافات: فالتنمية واحدة، والمجتمعات نمطية، والنموذج الغربي نموذج عالمي معياري يتكرر في الخارج: في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتغفل هذه الدراسات النمطية خصوصيات تجارب التنمية، سواء في الثقافة أو في الواقع المحلي، وتقتصر على الاحصائيات المجردة وعلى تحليلها وتحويلها، أحياناً، الى نماذج رياضية تغفل التجارب الحية التي منها نشأت، وتتعامل مع البشر كما تتعامل مع وحدات قياسية متساوية.

لذلك كان المنهج الوصفي هو أفضل المناهج لدراسة هذه المفاهيم الثلاثة ومدى تأثيرها في عمليات التنمية البشرية من اجل رؤية الأبعاد الذاتية والثقافية للتنمية وكيفية استخدامها أو استبعادها في التنمية المعاصرة. ويبدأ الوصف بتحليل التنمية المعاصرة باعتبارها تجارب حية فردية واجتماعية وحضارية في شعور الباحث باعتباره مشاركاً في عملية التنمية لجيل بأكمله. وفي التجربة الحية تلتقي المفاهيم والممارسات العملية، والتراث والواقع الاجتماعي. فالتراث ما زال حياً في وجدان الناس، يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك. والواقع الاجتماعي هو الحامل الحضاري أو السياق التاريخي الذي تتم فيه عمليات التنمية. والوصف، وإن لم يتضمن أحكاماً، هو، بطبيعته، حكم، ولكنه حكم

ضمني على التراث الحي وتفاعله مع الواقع الاجتماعي في عمليات التنمية عن طريق كشفها وبيانها وتتبع مسارها وكأن الواقع يتحدث عن نفسه. فتحليل المفاهيم باعتبارها معاني حية في الشعور يؤدي الى العودة الى الاشياء ذاتها بعيداً عن الاحصائيات المجردة والبيانات الاحصائية والرسوم البيانية من ناحية، وبعيداً عن الواقع التجريبي والاستبيانات والمقابلات المباشرة من ناحية ثانية. فالوصف يتم على مستوى انساني خالص: مستوى التجربة الحية الفردية والجماعية، وليس على المستوى الصوري الخالص أو المستوى المادي الساذج. ولما كان الواقع حياً متطوراً فإن وصف مسار هذه المفاهيم الثلاثة في مسار عمليات التنمية يكون في نفس الوقت كشفاً عن حضور الماضي في الحاضر، ورصداً لسيناريوهات المستقبل وتنبؤاً بمساراته. فلا فرق في الوعي بالزمان بين الحاضر والماضي والمستقبل. وقد عرف المنهج الظاهرياتي في العلوم الاجتماعية، خاصة في ظاهريات الثقافة التي ترصد تجارب الماضي باعتبارها تجارب حية في الشعور وتصف تجارب الحاضر باعتبارها مصب الماضي المعاش بل وتتنبأ بالمستقبل باعتباره احتمالات أو توقعات بناءً على قوانين التاريخ[١].

ويمكن لمنهج تحليل المضمون أن يساعد على اقتناص المعاني ابتداءً من أشكال اللغة، وهو نوع من تحليل الخطاب لا يهدف الى معرفة تركيبه وبنيته بل يهدف الى الخروج منه الى عالم المعاني ثم الى عالم الاشياء. فاللغة تكشف المعنى وتحيل اليه. والمعنى يكشف العالم باعتباره عالماً حياً في الشعور. وقد غلب منهج تحليل المضمون على العلوم الاجتماعية والسياسية في تحليل خطب الرؤساء والمديرين ورؤاهم الاجتماعية والسياسية. كما انه يستعمل لتحليل الخطاب الديني والعلمي والفلسفي والأدبي والقانوني والتاريخي[٢]. وعيب منهج تحليل المضمون أنه صوري، يرصد تكرار الأسماء والأفعال والحروف والضمائر من أجل كشف دلالاتها وكأن التحليل غاية في ذاته. وقد يضيع الموضوع نفسه وسط هذه التحليلات اللغوية، ويطغى البرهان على المطلوب البرهنة عليه. لذلك آثر بعض الباحثين وضع التحليلات الكمية الاحصائية في اسفل الصفحات والاكتفاء بالوصف الكيفي في أعلاها. ومع ذلك فإنه يظل يغلّب الدليل على المدلول، والإشارة على المشار اليه.

---

(١) قمنا، من قبل، بعديد من الدراسات الوصفية مستعملين هذا المنهج في الدين والثورة في مصر، ج ٣، "الدين والتنمية القومية "، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، وخاصة" الدين والتنمية القومية في مصر"، ص ٣-٤٢" ، و"دور الدين في معارك التنمية"، ص ٤٣-٢١٠"، واثر العامل الديني على توزيع الدخل القومي في مصر، "ص ٢١١ -٢٨٨"، و"معارك الدين والتنمية"، ص ٢٨٩-٣١٢"، مراجعة وتقرير، ص ٢١٣-٣٢٣.

(٢) انظر دراساتنا " المال في القرآن "، و"الجهاد"، تحليل لفظي من القرآن في الدين والثورة في مصر، ج ٧، "اليمين واليسار في الفكر الديني"، ص ١٢٠-١٦٢ وص ١٧٨- ١٨٣.

ولا فرق في الدليل بين نصوص القرآن والسنة وبين الأمثال العامية. فقد تحول جزء كبير من التراث الديني، بعد أن استقر وأصبح أحادي الطرف، الى أمثال عامية يستشهد الناس بها قدر استشهادهم بآيات القرآن وأحاديث الرسول. كما صب التراثان الديني والشعبي في ثقافة الجماهير بحيث يصعب، في الممارسة الثقافية، التمييز بين الاثنين. لذلك كثر الاستشهاد بالأمثال العامية في معوقات التنمية ومقوماتها لأنها هي الوسيط بين مفاهيم التنمية وعمليات التغيير الاجتماعي.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة في عدة علوم اجتماعية حديثة مثل انثروبولوجيا الثقافة أو علم اجتماع الثقافة أو الثقافة السياسية، لأن الموضوع يتسم بالتداخل. وكان الأفضل دراستها داخل الفلسفة باعتبارها علماً انسانياً وباعتبارها تضم هذه العلوم السابقة. ولكن يظل جوهر التحليل هو التحليل الفلسفي الخالص اعتمادا على الجهد الفردي والاجتهاد الشخصي، دون الاعتماد كثيراً على الدراسات الثانوية والأدبيات المسهبة في الموضوع. وقد كان الهدف عدم تكرار ما هو معروف سلفاً في الدراسات المشابهة والأساليب النمطية التقليدية، ومحاولة الاجتهاد من جديد حتى لو كان محفوفاً بالمخاطر المنهجية والموضوعية. ولذلك لم تجر الاحالة الى المصادر، أي النصوص القديمة، دون المراجع، أي الدراسات الثانوية والأدبيات المعاصرة.

كذلك استُعمل الاسلوب الفلسفي العام دون المصطلحات المهنية المستخدمة في التخصصات الدقيقة. فالغاية هي مخاطبة الجمهور العريض وليس النخبة العالمة. والموضوع أقرب الى هموم العالم والمواطن سوية، وليس العالم وحده أو المواطن وحده. ولا يعني الاسلوب الثقافي العام أي تنازل عن الدقة العلمية في العبارة أو المصطلح، بل يعني ايصال المعنى بأيسر الطرق وأسهلها. فالمقصود هو المعنى وليس اللفظ، والرسالة وليس حاملها.

ثانياً- مفهوم العلم

لا يعني "العلم" في التراث العربي الاسلامي العلم الطبيعي كما هو شائع في الفكر الغربي وكما هو مفهوم أيضاً في الفكر العربي المعاصر تحت تأثير الفكر الغربي والاحساس بالنقص أمامه والرغبة في اللحاق باهم انجازاته، تقليداً وتبعية ونزولا على معايير العصر. بل يعني "العلم" كل نسق معرفي ينتظم موضوعا ومنهجاً وغاية، لا فرق في ذلك بين العلم الطبيعي والعلم الانساني، أو، كما يقول الفلاسفة الالمان، بين "علوم الطبيعة" و"علوم الروح". وربما يكون أحد اسباب أزمة العلم الطبيعي في الغرب هو الفصل بين العلم الطبيعي والعلم الانساني بدعوى الموضوعية والحياد والتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. فالواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع، والموضوع بلا ذات، والذات بلا موضوع. تلك هي ثنائية العصر الحديث التي عرف بها الغرب في الصراع بين المثالية والواقعية، والصورية والمادية، والعقلية والتجريبية، والتي تأرجحت في داخلها العلوم الانسانية بين هذا النموذج مرة وذلك النموذج مرة أخرى، حتى استقرت على نموذجها الخاص في العلوم الانسانية كما صاغتها الظاهريات.

ويعني "العلم" هنا المعرفة المنظمة، المعرفة الشاملة التي تعطي تصوراً عاما للكون والحياة. ولما احتاج كل شيء الى معرفة، تعددت العلوم حتى في جزئيات المعارف. فكل موضوع جزئي علم: علم اسباب النزول، علم الناسخ والمنسوخ، علم المكي والمدني داخل علوم القرآن، وعلم الحروف، وعلم الكتابة، وعلم القراءة، وعلم البيان، وعلم البديع، وعلم الصرف وعلم النحو داخل علوم اللغة. ويشمل العلم عدة علوم، لذلك يكون اللفظ احيانا في صيغة المفرد مثل "علم أصول الدين" و "علم أصول الفقه"، وقد يكون بصيغة الجمع، مثل "علوم الحكمة"، لأنها تشمل المنطق والطبيعيات والالهيات، و"علوم التصوف" لأنها تشمل المقامات والأحوال والرياضيات والمجاهدات. وفي العلوم النقلية علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم السيرة، بالمفرد، وعلوم القرآن لأنها تشمل علم اسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم المكي والمدني، وعلم المحكم والمتشابه، وعلوم الفقه لأنها تشمل العبادات والمعاملات، والفرائض والسنن، بالجمع. والعلوم العقلية كلها بالمفرد، سواء العلوم الطبيعية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن، أو العلوم الرياضية مثل علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الفلك وعلم الموسيقى، أو العلوم الانسانية مثل علم اللغة وعلم الأدب وعلم الجغرافيا وعلم التاريخ.

وتتجلى هذه المنظومة العامة للمعارف الانسانية تحت مفهوم العلم في مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي (ت٣٨٦)، إذ يضم علوم الدين، مثل قواعد الدين، واحكام النبوة،

وشرح السنة، وفوائد الدين، والرد على الكفرة والغرائب، أو آداب الاسلام، والاوراد والمناظرات، ومعالجة الذنوب، وحقيقة الدنيا وآفاتها، وسلوة العقلاء، والحلال والحرام، والحقوق أو المكارم والمفاخر، وغرور الانسان، والجهاد، وفتن آخر الزمان، ونوادر العلماء؛ وعلوم الدنيا، مثل الجواهر والاقاليم، وعشرة النساء، والسلطان، وأسرار الوزارة، والتواريخ وسير الملوك، والحروب، والتعبير، وعجائب البلدان، والخواص، والباء[٣].

وقد ذكرت صيغة العلم في القرآن ٨٠ مرة، وتعني العلم اللدني المنزل من عند الله. فالله هو المعلم الذي يهب الناس العلم، وهو علام الغيوب. والعلم هو العلم المدون في اللوح المحفوظ، لا يقربه الخطأ أو النسيان، ويعرفه الراسخون في العلم الذين أوتوا العلم، ويؤمنون به. لذلك ارتبط العلم بالإيمان والتسليم ومعرفة الحق. وهو مضاد للجهل وعدم المعرفة. وهو أيضا في مقابل الظن، أي العلم بلا دليل. فالعلم لا يكون إلا علما يقينيا، وطريقة البرهان لا الجدل والمراء. وهو علم لا خلاف عليه ولا تشتت فيه ولا تفرق حوله كما حدث مع أهل الكتاب. وهو علم شامل يضم العلم بالغيب والعلم بالشهادة، العلم بالملأ الأعلى والعلم بما تخبئ الأرض، العلم بالسماء والعلم بالأرض، ويروي تاريخ الأمم السابقة، ويتطور بتطور العصر. لذلك كان علما محدودا يعرف الإنسان منه قدر ما يستطيع؛ مقاييس صدقه في التنزيل بمطابقته مع الواقع، وفي التأويل بمطابقته مع النفس؛ يجمع بين القوة المعنوية والقوة المادية. فالبسطة في العلم وفي الجسم معا. وأخيرا يبعث العلم على التقوى والهدى. فهو علم موجه الى النفس لتصفيتها، والى الأخلاق لتأسيسها. يتأسس في العقل وفي النفس وفي الطبيعة في آن واحد[٤].

---

(٣) جمال الدين أبو بكر الخوارزمي، مفيد العلوم ومبيد الهموم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٣٠ هـ .

(٤) وقد ذكر لفظ العلم ومشتقاته في القرآن ٧٧٩ مرة، في عدة معان، على النحو التالى طبقاً للتحليل المضمون من ناحية أشكال اللفظ:

- ورود اللفظ باعتباره فعلا (٤٢٥ مرة) أكثر من وروده اسما (٣٥٤ مرة)، مما يدل على ان العلم فعل التعلم والتعليم و ليس موضوع العلم وأنه ممارسة فعلية اكثر منه نتيجة محسوسة. فالعلم تربية وعملية ذاتية، أي انه الوعي بالعلم. وفي استعمال اللفظ كفعل يظهر الزمن المضارع (٣٤٧ مرة) أكثر من الماضي (٣٥)، في حين يرد الزمن المستقبل بصورة أقل (١٠). فالعلم زمن متصل، حقيقة ثابتة. ولذلك ورد في صيغة المضارع أكثر؛

- ورد فعل العلم في الصيغة الخبرية ٧٤٨ مرة، وفي صيغة الأمر ٣١، ما يدل على أن العلم حقيقة واقعة ولا تؤمر. وهو فعل أرادي حر من اختيار الذات اكثر منه أمر تكليف؛

- بالنسبة للضمائر في الفعل الماضي، يبرز ضمير المتكلم المفرد (٣) والجمع (٦) وضمير المخاطب المفرد (٤) والجمع (٦) وضمير الغائب المفرد (١٣) والجمع (٢) . فالمتكلم الجمع أكثر من المفرد؛

كما ورد لفظ "العلم" ومشتقاته في السنة ما يربو على الألف مرة، مما يدل على أن الايمان علم. وخصص له البخاري الكتاب الثاني، كتاب العلم، بعد الكتاب الأول، كتاب الايمان. وتندرج كلها طبقا لتحليل المضمون تحت عشرة معانٍ على النحو الآتي[٥]:

١- العلم صفة لله. فالله هو العالم، عالم الغيب والشهادة. فهو العالم والعلام والعلم في صيغة المبالغة للتوكيد والاستمرار، وهو نفس المعنى الذي أكده القرآن الكريم؛

٢- كما ان العلم صفة للذات الالهية، فانه صفة للذات الانسانية. انما الفرق بين الاثنتين هو الفرق بين الثابت والمتحول. ويذهب العلم الانساني بذهاب العالم. كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم. فالله لا ينزع العلم انتزاعا ولكنه ينتزعه بقبض العلماء. لذلك كان موت العلماء ثلمة في الاسلام، ووجب التعلم قبل أن يرفع العلم. ومن هنا أتت أهمية تكوين العلماء وجهرهم بالحق، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛

٣- الناس عالم ومتعلم، وكلاهما شريكان في الأجر. القراءة على العالم وقراءته سواء. ولا يكون العالم عالماً حتى يكون متعلما ومعلما. ومن علم علماً فليعلّمه أخاه.

- والمخاطب الجمع أكثر من المفرد، مما يدل على أن العلم فعل جماعي. أما ضمير الغائب المفرد فإنه يجب الجميع وهم جمهور العلماء. وبالنسبة للضمائر في الاسماء فان اللفظ لا يذكر الا مرتين في المخاطب الجمع والغائب المفرد مما يدل على أن المهم هو العلم كفعل وليس المعلوم كشيء، وان العلم حركة ذاتية قبل ان يتجه نحو موضوع. فالعلم هو العالم قبل أن يكون هو المعلوم؛

- وبالنسبة الى المضارع، يرد المتكلم المفرد (١١) والجمع (١٣) والمخاطب المفرد (١٤) والجمع (٧٢) والغائب المفرد (١١٦) والجمع (٩٠). فالعلم للغائب، اكثر مما هو للمتكلم والمخاطب، فعل جماعي، كما انه فعل فردي. وبالنسبة الى الضمائر في المضارع فإنها قليلة (١٤)، مما يدل على ان فعل العلم أهم من الشيء المعلوم؛

- يرد فعل "علم" كفعل متعد (٤٣ مرة) مع كل الضمائر، مما يدل على ان التعليم فعل متبادل. وفي كل الأزمنة، الماضي والمضارع، وفي المبني للمعلوم والمبني للمجهول للعالم والمتعلم؛

- أما بالنسبة للأسماء فان لفظ " علم " هو أكثر الاسماء شيوعاً (١٦٢)، يليه لفظ "العلم" (١٠٥)، ثم أفعل التفضيل "أعلم" (٤٩)، مما يدل على أهمية التفاضل في العلم. ثم يرد اسم فعل " عالم " (٢٠) مفردا وجمعاً: "عالمون" و"علماء". ثم يرد لفظ المعلوم مفردا (١١) وجمعا (٢)، ثم اسم علام (٤) ومعلم (١). فالصفة علم أكثر من العلم المجرد بلا صفة. والعلم صفة للنفس، حالة للذات؛

- وبالنسبة الى الضمائر، يذكر العلم مجردا منها (٩٤). ولا يضاف الا الى الضمير الغائب المذكر (٥) والمؤنث (٤) والجمع (٨) والمتكلم المفرد (١)، مما يدل على أن العلم صفة مستقلة عن العالم ويكون في هذه الحالة قيمة أو صفة لله. ولما كانت الصفة لا توجد بغير موصوف فان صفة العلم تنتهي ايضا الى ذات العالم.

(٥) ونسك، منسج: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، بريل، ليدن، ١٩٦٢، ج٤، ص ٣١٨-٣٣٩.

وان احب أحد اخاه فليعلّمه علمه. فالعلم بالتعلم نقلا من عالم الى عالم. وهو العلمّ الموروث المسموع شفاها قبل التدوين أو بعده حين القراءة، وليس تأملا في الطبيعة واستقراءا من حوادث الواقع وتعرفا على حقائق الكون وادراكا لقوانين الطبيعة. ومن هنا أتت أهمية العلم كتجربة مشتركة كما هو الحال عند الصوفية، وأهمية التعليم الشفاهي كما هو الحال عند الأنبياء والحواريين والصحابة؛

٤- العلم اساس الوجود ووسيلة البقاء واستمرار الحياة. فمن اشراط الساعة رفع العلم وتثبيت الجهل. كما ان من اشراطها ذهاب الايمان وسيادة الكفر. فلم تعد الحياة وقتا للاختبار أو مكانا للاختيار. فلا حياة بلا علم. بل لقد تم به الخلق: بالعلم بالشيء يوجد الشيء؛

٥- فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم، وكفضل الرسول على سائر أمته. فالعلم عبادة، والدراسة صلاة. ولا يوجد عمل أفضل من العلم. ويستغفر للعالم من في السموات والارض. كما يدخل العالم فيما بين الله وعباده وكأنه واسطة بين الحق والخلق؛

٦- والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، يبعث على الفهم والتقوى. وآفته النسيان وترك المذاكرة والاجتهاد. فلا خير في علم لا فهم فيه، ومن يخشى الله فهو عالم، والعالم من يخاف الله. لذلك لايجتمع العلم والفسق. ويصبح العلم في رذالة الناس إذا اصبح العلم في الفساق. ولا يكون الرجل عالما اذا حسد من فوقه. ومن تعلم العلم ليباهي به العلماء، ومن تعلم علما لغير وجه الله يطلب به الدنيا فليس بعالم. ولا يتحقق العلم إلا في نفس صافية، وضمير حي يقظ. ومع ذلك للعلم كيان موضوعي خارج الذوات، ما دام هو أساس الوجود، مما يمنع الحسد والتباغض بين العلماء؛

٧- وموضوع العلم هو العلم بأحكام الدين، وعلم الاخلاق. ويشمل العلم بالفرائض والحلال والحرام، والعلم بالشريعة وبالفروض والنوافل، والعلم بالكتاب والسنة، والعلم بالعبادات والمعاملات. وهو العلم الانساني الذي يشمل الفرد والجماعة، علم التربية، علم الذات قبل التوجه نحو الموضوع، وهو الطبيعة. فالآيات، أي الظواهر، في الارض وفي النفس، وفي الخارج وفي الداخل. والتوجه نحو الموضوع قبل الذات كمن يحاول أن يبني الإشتراكية دون اشتراكيين، والرأسمالية دون رأسماليين؛

٨- والعلم هو العلم النافع، والعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن عالم لا ينفع بعلمه. فالعلم علمان :علم منقول مروي، وعلم حي في القلب وهو ما ينفع الناس. وعلامة النفع

العمل به. فماذا ينفع علم العالم اذا تكلم بالعلم وعمل بالفسق؟ العلم غايته العمل، والتعلم غايته الفعل. النظر والعمل واجهتان لشيء واحد. والعلم والعمل خير من العلم بلا عمل أو العمل بلا علم. وكثيرا ما انتُقدت التجارب التنموية بأنها ظلت على مستوى الشعار، لم يشعر بها الناس ولم تحقق مصالحهم؛

٩- والعلم من اهل الاختصاص. والجهل بالشيء يرد الىالعالم به. ولا يُعطَىْ العلم إلا لأهله: العالم والناصح واللبيب. وإذا سئل العالم عن شيء لا يعلمه قال الله أعلم. ومن أفتى بغير علم فقد جهل. وقد ثار جدال طويل أثناء التجربة الإشتراكية في مصر حول أهل الثقة وأهل الخبرة، أيهما أولى بالقيادة، فقد كان أهل الثقة من غير أهل الإختصاص، وكان أهل الإختصاص من غير أهل الثقة؛

١٠- والعلماء هم قادة الأمم. وينتظر الناس قيام الامام العالم. فمثل العلماء في الارض كمثل النجوم، والعلماء ورثة الانبياء. وتهلك الأمم إذا لم يبق علماؤها واتخذ الناس جهالهم علماء. وتهلك الناس إذ هلك علماؤهم أو إذا نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا. العلماء يكثرون في زمان ويقلون في زمان وينعدمون في زمان. يعيش العالم في العلم ويعيش الناس معه، ويعيش رجل في العلم ولا يعيش معه احد، ويعيش الناس في علم عالم فيكون وبالا عليه لأنه أخل بالامانة وضل الناس. فالعلماء ليسوا فقط ورثة الانبياء بل قادة الأمم[٦]، وقد وصل الأمر الى حد اتهام الحضارة الاسلامية بأنها حضارة الصفوة؛

في هذا الاطار لمعاني العلم في الكتاب والسنة تصعب التفرقة بين العلم الالهي والعلم البشري. فالعلم الالهي صفة من صفات الله مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة. ولا يمكن معرفتها الا بعد الكلام، أي ارسال الرسل وتبليغ الوحي بلغة معينة، العبرية أو العربية، لشعب معين، بني اسرائيل او العرب، وفي وقت معين، وقت ارسال كل نبي، وفي مكان معين، في الشام أو الحجاز، وفي شمال شبه الجزيرة العربية أو في وسطها[٧]. وقد أدى ذلك كثيرا الى الاتهام بالخلط بين العلمين لكل من يحاول بيان الصلة بين

(٦) لم نشأ أن نذكر الاحاديث النبوية بنصها، لكثرتها وتكرارها وتعدد رواياتها وسندها، وآثرنا التعبير عن معانيها دون الفاظها. ولكن يكفي هذا الحديث الجامع: "ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فأضلوا وأضلوا".

(٧) هناك عدة تعينات للعلم الالهي منذ صفة العلم حتى قراءة القارئ له. ويمكن اجمالها في سبعة قد تكون هي المقصودة بالحديث المشهور " أنزل القرآن على سبعة أحرف":

– العلم كصفة أزلية ثابتة، كعلم الهي قبل التعبير عنه في كلام. وهو ما عناه القدماء بقولهم أن القرآن أزلي أو قديم قبل التعبير عنه في أحد اشكال التعبير؛

العلمين وتناول العلم الالهي بعد أن ينزل في الوحي ويفهمه الناس في الزمان والمكان ويؤولونه عبر العصر طبقا لتجدد المصالح.

هذه التعينيات كلها هي العلم كما يبدو في الكتاب والسنة. منها ما قبل النطق ومنها ما بعد النطق. المستوى الأول بلا لغة والمستوى الأخير بعد اللغة، أي التحقق في عالم الاشياء. ومن ثم يكون مسار الوحي من المعنى الى الشيء عبر اللغة(٨).

ويستأنف الفقه معاني العلم في القرآن والحديث كما وضح في جامع بيان العلم وفضله، ويوسع منها ويزيد عليها(٩). ويمكن اجمال هذه المعاني في عشرة:

١- العلم ايضا فريضة على كل مسلم ومسلمة وواجب شرعي مثل باقي الفرائض والواجبات الشرعية كالصلاة. فالتعلم صلاة. وقد جعل ذلك الحضارة الاسلامية عبر التاريخ حضارة علم؛

– العلم المدون في اللوح المحفوظ دون معرفة كيفية التدوين، وهل هو بلغة أو حروف على ألواح ام هو تدوين روحي خالص، بمعنى الحفظ والثبات والتحقق والتعين والاستقلال عن الذات العالم؛

– العلم في ذهن جبريل ووعيه الذي نقله من الله أو من اللوح المحفوظ وحفظه ووعاه قبل أن يتكلم به في الارض ويبلغه للأنبياء، وهي مرحلة متوسطة بين العلم المدون في الالواح والعلم المحفوظ في الصدور، قبل أن يتحول من موضوع الى ذات كما تحول من قبل من ذات، الذات الالهية، الى موضوع، اللوح المحفوظ؛

– العلم الذي نطق به جبريل في الارض بلغة معينة لنبي معين في وقت بعينه وفي مكان محدد، وهو تحول العلم الى كلام منطوق من الذهن الى اللوح، ومن اللوح الى الذهن، ومن الذهن الى اللسان؛

– الكلام الذي سمعه الرسول من جبريل وبلغه بدوره الى الناس بلهجة قومه، وبصوت يسمعه كل الناس. وهو العلم الانساني الذي يبدأ بسماع الرسول له وتبليغه للناس بعد أن كان علما الهيا في الذهن الالهي وفي اللوح وفي ذهن جبريل وعلى لسانه. وقد تحول العلم هنا الى كلام أي ان العلم صياغة، والفكر لغة، والمعاني ألفاظ؛

– العلم أو الكلام الذي يسمعه كل الناس من الرسول وبلهجة قومه، ويبلغون به كل الناس بلهجات أخرى. وهنا يصبح العلم قراءة ليست فقط بالصوت، سماعا وأداءً، بل أيضاً بالحفظ والفهم والوعي والايحاء. لذلك نشأت علوم التفسير؛

– العلم أو الكلام الذي يبلغه الناس بلهجاتهم الى اقوام آخرين بلهجاتهم حتى اليوم، والذي تختلط فيه القراءة بالتأويل، والنص بالاقتباس، والعلم بالاختيار، والقرآن بالانتقاء، والوحي بالاستعمال.

(٨) انظر دراستنا مستويات النص القرآني أدب ونقد، القاهرة، أيار/مايو ١٩٩٣، ص ٢١-٢٢.

(٩) أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٩٦٨.

٢- لا يجوز كتمان العلم، بل العلم للتعلم والتبليغ والرواية. وليس العلم علماً سرياً بل هو علم علني منتشر من جيل الى جيل. فالعلم مشاركة وتبليغ بالاجازة أو المناولة. ورب سامع أوعى من مبلغ. فالعلم والمتعلم شريكان. لذلك يدعو الرسول لمستمعه وحافظه ومبلغه ضد الصدفية والباطنية وأصحاب التعليم الذين يكتمون العلم ولا يبلغونه للناس، وضد قسمته الى علم للخاصة وعلم للعامة، وإعتبار علم الخاصة العلم مضنونا به على غير أهله؛

٣- العلم يبقى في الدنيا كعمل مؤثر فيها. وهو العلم النافع الذي يتحول الى عمل، وليس العلم الذي لا يفيد أو الذي يضر، فلا يوجد علم في ذاته، علم للعالم، ولكن يوجد علم للناس، علم يحقق المصالح العامة. العلم تحقق في الخارج وليس فقط معرفة في النفس، عمل في الخارج وليس فقط اطمئنانا ويقينا في الداخل، ضد الغنوصية التي تعتبر الكمال في المعرفة الباطنية، في علاقة النفس بالحقيقة خارج العالم وليس في علاقتها بالعالم. المعرفة الغنوصية وهم أو معرفة فارغة لأنها لا تحقق في العالم بل شرطها هو التجرد منه والبعد عنه والتخلي عن علائقه؛

٤- العلم مجموعة من آداب السلوك. غايته وجه الله وليس التباهي به في المجالس. الصمت من آدابه أثناء حديث الآخرين. العلم والتقوى شيء واحد فالعلم يقين والأخلاق يقين. لذلك يذم الفاجر من العلماء. ويؤدي العلم الى اكتشاف الحقائق ويقود الى الله. ومن هنا تنبع هيبة العلم والعلماء، في ثقافة توحد بين العلم والسلوك؛

٥- العلم عبادة ان لم يفضلها. وقليل العلم خير من كثير العبادة. وخير العبادة الفقه. وفضل العالم على العابد كفضل الرسول على أمته. وفضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة. وفضل العلم أفضل من العبادة. ويبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد أدخل الجنة ويقال للعالم اشفع للناس كما احسنت أدبهم. وكل حكمة يسمعها مسلم وينطوي عليها ثم يحملها الى أخ له تعدل عبادة سنة. ولأن يغدو الانسان فيتعلم بابا من العلم خير من أن يصلي مائة ركعة. وبين العالم والعابد مائة درجة. وفقيه واحد أشد على الشيطان من مائة عابد. وإذا جاء الموت طالب علم وهو على تلك الحالة مات شهيداً. بل يفضل العلماء على الشهداء. ويشفع يوم القيامة ثلاثة: الانبياء والعلماء والشهداء. ويوزن يوم القيامة مدادا العلماء ودماء الشهداء. اذا كان للانبياء على العلماء فضل درجتين فللعلماء على الشهداء فضل درجة؛

٦- العالم أمين الله في الارض والمسؤول عن رسالته. لذلك يسائل الله العلماء يوم القيامة عما عملوا فيما علموا. العلماء ورثة الانبياء وامناء الرسل. لذلك يذم

العالم إذاً ما داخل السلطان الظالم. هو الذي يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأولي الأمر. العالم هو الذي يقوم بدور الرقابة على جهاز الدولة وتطبيق القانون كما هو معروف في نظام الحسبة، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الاسلامية كما يقول ابن القيم[١٠]؛

٧- وقد يكون العلم شفاهاً أو تدويناً. أحيانا يكره تدوين العلم وتخليده في الصحف حتى يظل حيا في القلوب، واحيانا يفضل تدوينه لحفظه. وفي كلا الحالتين يحفظ العلم ويصلح اللحن والخطأ في الحديث وتتبع الفاظه ومعانيه. فالعلم هو علم بالنص الكامل، العلم بالكتاب المغلق وليس بكتاب الطبيعة المفتوح. والتعلم في الصغر أفضل من التعلم في الكبر. فالعلم تربية وتعليم، يتحول الى عادة مكتسبة وسلوك يومي. فلا فرق بين العلم وتهذيب الأخلاق وإعداد المتعلم. العلم إكتساب قدرات، وتعلم مهارات، وممارسات يومية منذ أولى مراحل وعي الطفل؛

٨- ويكون العلم بالسؤال والاصرار على طلب العلم والرحلة اليه، والحرص على استدامة الطلب والصبر على النصب. ويكون العلم بمجالسة العلماء وأخذه ممن هم في رتبة أرفع ومنزلة أعلى. ويجوز للصغير أن يفتي أمام الكبير بإذنه. ويتم العلم داخل جماعة العلماء، وفي تجارب علمية مشتركة وليس عن طريق تدبير المتوحد كما قال ابن باجة، أو حي بن يقظان كما قال ابن طفيل. العلم حوار بين الساءل والمسؤول، سؤال وجواب، تراسل بين الذوات كما عبر عن ذلك الصوفية في علاقة الشيخ بالمريد. لا تتعلم النفس إلا من نفس مثلها؛

٩- العلم هو الفقه والفهم ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. وخيار الناس في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا أي اذا عرفوا التواصل والانقطاع. فحقيقة العلم وأصله الفقه، جدل بمعنى الفهم. لذلك كانت آفة النسيان، أي غياب العلم من الذهن. والفقيه أو العالم حقيقة لا مجازا، وتجوز له الفتيا، اذا سئل اجاب وان لم يعرف توقف. ويكون الفقه باجتهاد الرأي، ومعرفة العموم والخصوص والظاهر والمؤول، واثبات المقايسة في الفقه. فمن ذم القياس أو الرأي أو الظن فعل ذلك إذا كان على غير أصل. وقد يخطئ المجتهد وقد يصيب في الفتيا والأحكام، واختلاف الائمة رحمة بينهم. ومع ذلك يكره الجدال والمراء في المناظرات دون اثبات الحجة والدليل. والتقليد ليس مصدرا للعلم؛

(١٠) الحسبة أو وظيفة الحكومة الاسلامية.

١٠- ويحذر من الاكثار من الحديث دون فهم له أو منفعة منه. كما يحذر من التدافع الى الفتيا والاسراع اليها. فهي مسؤولية دنيوية واخروية. ولا يجوز حكم العلماء على بعضهم البعض فالكل مجتهد. وان اخطأ احدهم فله أجر وأن اصاب فله أجران. ولا يجوز الاقتصار على السنة دون الكتاب أو الكتاب دون السنة. فالسنة بيان وتوضيح وتفصيل للكتاب. وهي تفسير له بعيداً عن الاهواء والبدع وأصحاب المصالح. لذلك كان المحدث على وضوء احساسا بالتقوى والصدق، وبعيدا من الهوى والكتمان. ويجوز النظر في الكتب السابقة لأهل الكتاب والرواية عنهم. فالتاريخ البشري واحد ومعرفة الديانات السابقة، الصحيح منها والمنتحل، جزء من معرفة علوم الأوائل وتجارب السابقين.

يتضح من هذا أن العلم أقرب الى معنى الحكمة والفضيلة، أي العلم الإنساني وليس العلم الطبيعي،العلم بالنفس وليس العلم بالعالم،العلم بالداخل وليس العلم بالخارج، مما اضطر الأيدولوجيات الحديثة للتنمية الى الإعتماد على التراث الغربي لربط العلم بالطبيعة والمجتمع بدلا من الإقتصار على النفس والله؛ مما أدى الى قسمة الثقافة العربية المعاصرة الى نوعين، ثقافة تقليدية وثقافة حديثة. الأولى موروثة والثانية وافدة.

وانشغل القدماء بقضية تصنيف العلوم طالما ان العلم هو مجموعة المعارف الانسانية المنظمة، لا فرق في ذلك بين انساق عقلية وانساق خرافية، بين الرياضيات والطبيعيات من ناحية، والسحر والطلسمات والنيرنجيات والطالع والكف والاحاجي من ناحية أخرى. وتعددت المقاييس: العقل والنقل، الدراية والرواية، الرأي والأثر، العقل والذوق أو العقل والقلب أو القلب والجوارح، الباطن والظاهر أو التنزيل والتأويل، الفقه والتصوف أو الأصول والفروع، العقيدة والشريعة. وقد يكون المقياس الداخل والخارج، الموروث والوافد، علوم الاواخر علوم الاوائل، وعلوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم القرآن وعلوم اليونان، علوم العرب وعلوم العجم. والتصنيف أحد الوسائل لتحديد العلم.

والقسمة الغالبة على منظومة العلوم القديمة كلها هي القسمة الثلاثية: العلوم العقلية النقلية، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية. فالعلوم العقلية النقلية هي التي تجمع بين العقل والنقل كمصدر وكمنهج للعلم، وهي أربعة: علم أصول الدين، الذي يحاول وضع قواعد عقلية تتأسس عليها العقائد ، وعلم أصول الفقه، الذي يحاول وضع قواعد لاستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها اليقينية، وعلوم الحكمة، التي تحاول وضع نسق للحكمة في المنطق والطبيعيات والألهيات والانسانيات، وعلوم التصوف، التي تحاول شق طريق للسالكين الى الله والعارفين

له والسعداء به والمتحدين معه والمحبين له[11]. ومع ذلك يظهر عادة إتجاهان في هذه العلوم، الأول يعطي الأولوية للنقل على العقل، كالأشعرية في العقيدة والحنبلية في الفقه، والثاني يعطي الأولوية للعقل على النقل، كالمعتزلة في العقيدة والحنفية في الفقه، وكأنه يستحيل وجود ميزان من ذهب يجمع بين العقل والنقل على نحو متعادل.

والعلوم النقلية الخالصة هي العلوم التي تعتمد في مادتها وموضوعها ومنهجها على النقل وحده دون العقل، الرواية دون الدراية، الاثر دون الرأي. وهي خمسة: القرآن، كيفية روايته وجمعه وتدوينه وعدد آياته وسوره وأجزائه وأول وآخر ما نزل منه واسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني والظاهر والمؤوّل والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين... الخ. وعلم الحديث، ويشمل علم مصطلح الحديث، وطرق السند، والتواتر والآحاد، وانواع المتن الحرفي والمعنوي، وكيفية ضبط الراوي، وعلم الجرح والتعديل، والفاظ الرواية، واختصارات الحديث وتجميعها في أبواب، وشروحه ودرجات يقينه من الصحيح حتى غير الصحيح. وعلم التفسير، ويشرح القرآن مبيناً ظروفه التاريخية والاطار العام لقصصه وأحكامه، وشارحاً معاني الفاظه أو مبيناً أسرار بلاغته واعرابه أو واضعاً لأحكامه. وعلم السيرة، ويقص سيرة الرسول أسوة بقصص سائر الانبياء: حياته قبل البعثة وبعدها، أزواجه، ومغازيه، نزول الوحي عليه وأحاديثه، مرضه ووفاته. وعلم الفقه، ويبين كيفية ممارسة الشعائر وتطبيق الحدود اعتمادا على القرآن والحديث، وقسمته الى عبادات ومعاملات، علاقة الانسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بالآخرين. تلك هي العلوم التي لها أبلغ الاثر في الحياة اليومية والثقافة الشعبية والتي تدرس في المعاهد الدينية والمساجد ومنها تستمد الخطب الدينية والوعظ الديني[12]. وعادة ما يوحد الناس بينها وبين الدين ذاته. يحلفون بالقرآن وبصحيح البخاري في نفس الوقت.

والعلوم العقلية تعتمد على العقل وحده في مواجهة الطبيعة وان كان موجهاً بمنهج الوحي في استعمال العقل ورؤية الطبيعة دون تدخل مباشر للوحي. وتشمل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقي والفلك، والعلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات

(١١) انظر نماذج من دراساتنا لهذه العلوم في من العقيدة الى الثورة (خمسة مجلدات)، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨؛ أو دراسات اسلامية الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢.

(١٢) انظر نماذج من دراساتنا لهذه العلوم النقلية في " الوحي والواقع، دراسة في اسباب النزول"، في هموم الفكر والوطن ج ١، التراث والعصر والحداثة ، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٧-٥٦؛ "مناهج التفسير ومصالح الأمة"، في الدين والثورة في مصر (ثمانية اجزاء)، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٧٧-١١٦؛ " من نقد السند الى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص ١٣١-٢٤٣؛ "ابن رشد فقيها"، مجلة ألف، الجامعة الامريكية بالقاهرة، العدد ١٦، القاهرة، ١٩٩٦، ص ١١٦-١٤٤.

والصيدلة والمعادن، والعلوم الانسانية (بلغة العصر): اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ[13]. ولم تبق هذه العلوم في ثقافتنا العربية المعاصرة. واكتفينا بالفخر بها بأننا كنا أسبق من الغرب فيها، مما يشرع لنا الإعتماد على نقل العلوم الغربية حاليا بمنطق "هذه بضاعتنا ردت الينا".

وقد نشأت عدة محاولات لاحصاء العلوم بتعبير الفارابي، أو لأقسام العلوم بتعبير ابن سينا. فقد وضع الفارابي العلوم كلها في خمسة أقسام: علم اللسان (نظرا لأهمية اللغة): فلا علم يبدأ الا باللغة، والعلم هو القضايا، كما هو الحال في التيارات الوضعية والمنطقية المعاصرة. ثم علم الرياضيات، الذي يدرس الفكر ذاته، البداهة والاتساق في علوم يقينية مرانا للفكر. ثم علم المنطق، الذي يضع قواعد الفكر واشكال القياس وطرق التفكير السليم. ثم العلم الطبيعي والالهي، في علم واحد، اذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون الاحالة الى ما بعد الطبيعة أو دراسة ما بعد الطبيعة دون الاحالة الى الطبيعة. فهما علمان متضايفان كالأب والإبن، وربما هما علم واحد مع اختلاف الرؤية، من ادنى في علم الطبيعة أو من اعلى في علم ما بعد الطبيعة. وقد يكون علم الطبيعة، الهيات مقلوبة الى اسفل، والالهيات، أي علم ما بعد الطبيعة، طبيعيات مقلوبة الى اعلى؛ ثم علم الكلام والفقه والعلم المدني، وهو ما يعادل العلوم الانسانية. فعلم الكلام هو العقائد، الأسس النظرية للسلوك أو، بتعبير المعاصرين، كأيدولوجية سياسية. والفقه ما ينتج عنها من ممارسات فردية ونظم اجتماعية وسياسية واقتصادية، وهو ما يسمى بالعلم المدني، أي نظم المجتمع، وكما يثيره المعاصرون باسم المجتمع المدني في مقابل الدولة[14].

أما ابن سينا فانه قسم العلوم قسمة ثنائية: العلم النظري والعلم العملي. ثم قسم كلاً منهما قسمة ثلاثية، إذ ينقسم العلم النظري الى رياضة وطبيعيات والهيات. فالاشياء اما مع الكثرة وهي الرياضيات، أو بعد الكثرة وهي الطبيعيات، أو قبل الكثرة وهي الالهيات. وينقسم العلم العملي الى أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزل)، وهي القسمة التي شاعت لاتساقها مع التصور العام للعلم في الفكر الاسلامي: العلم النظري والعلم العملي[15].

أما المعاصرون فقد نقلوا تصنيفهم للعلوم عن الغرب والصراع الشائع فيه بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، الأولى منهجها الإستقراء، والثانية منهجها الإستنباط،

(١٣) انظرنموذج دراسة العلوم الطبيعية في الوحي والواقع والطبيعة، قراءة في كتاب القانون في الطب لابن سينا"، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦.

(١٤) الفارابي، احصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دارالفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩.

(١٥) ابن سينا، في أقسام العلوم العقلية في تسع رسائل في المنطق والطبيعيات، مطبعة هندية، القاهزة، ١٩٠٨.

وحيرة العلوم الإنسانية بين المنهجين ورغبتها في الإستقلال بمناهج خاصة كان أقربها هو المنهج الظاهرياتي الذي يصف الظاهرة الإنسانية على مستواها الخاص دون دفعها الى ما هو أعلى منها كالرياضيات، أو ردها الى ما هو أقل منها كالطبيعيات.

ولما كان العلم هو مصطلحاته وكانت لغة العلم هي اللغة الاصطلاحية، فقد وضعت مجموعة من القواميس للمصطلحات العلمية هي أقرب الى الموسوعات العلمية الكبيرة مثل أبجد العلوم لحسن صديق خان، وجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الملقب بدستور العلماء، للقاضي عبد الرسول الذي يتجاوز المصطلحات الى العبارات والقضايا، بما في ذلك الآيات والاحاديث، من اجل ضبط معاني اللغة[١٦]. وقد نشأ هذا النوع من التأليف عند القدماء في الحدود والتعريفات قبل ان يتحول الى علوم[١٧]. واعتمد القدماء على عدة مناهج لوضع المصطلح: إما التعريب، أي النقل الصوتي مثل موسيقي، فلسفة، جغرافيا، أو النقل، مثل المنطق والطبيعة والمادة والصورة والمكان والزمان والعلة والحركة... الخ. كما نقلوا لفظا بلفظ أو لفظا بعبارة أو عبارة بلفظ، طبقا لطبيعة اللغة المنقول منها أو المنقول اليها. وفي الثقافة العربية المعاصرة إستسهلت طريقة التعريب حتى سادت العجمة في اللغة مثل راديو، تلفزيون، سينما، تلفون، فيديو... الخ، بدعوى عجز اللغة العربية عن مجاراة مكتشفات العلم الحديث.

وتبدأ كل العلوم القديمة، النقلية أو العقلية، بتعريف العلم، موضوعا ومنهجا وغاية، لا فرق بين علم الهي وعلم عقلي وعلم طبيعي وعلم انساني. فالعلم الالهي يستند الى العقل الانساني والطبيعة البشرية والواقع المادي، ويتأسس في العقل وفي الطبيعة وفي الواقع. فما قيمة علم لا يفهم، ولا يتفق مع الطبيعة البشرية، ولا يتحقق في الواقع ؟ لذلك قام العلم الاسلامي على وحدة الوحي والعقل والطبيعة.

وقد حاول علم أصول الدين وضع نظرية في العلم قبل البحث في تأسيس العقيدة، إذ ان سؤال كيف أعلم ؟ يسبق سؤال ماذا اعلم ؟ العلم معرفة يقينية تطابق الواقع في مقابل الجهل والوهم والظن والشك والتقليد[١٨]. وقد يكون علما بديهيا فطريا، وهو العلم الضروري

(١٦) حسن صديق خان: أبجد العلوم. القاضي عبد الرسول: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. مؤسسة الأمل للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٥.

(١٧) ذلك مثل رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها، ورسالة ابن سينا في الحدود والآمدي، اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة والجرجاني، التعريفات والتهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون.

(١٨) انظر كتابنا من العقيدة الي الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم.

الذي لا يحتاج الى تعلم، أو علما استدلاليا نظريا يحتاج الى تعلم وطريقة نظر. فالنظر يفيد العلم عن طريقة التوليد، توليد النتائج من المقدمات. لذلك كان النظر واجباً عقلا وشرعاً. فهو أول الواجبات حتى قبل الفرائض. فبالنظر عرف وجود الله، وهو مصدر الشرائع. وموضوعه الطبيعة، حتى يقابل العلم الصاعد العلم النازل (الوحي). وطرق النظر التعريف أو الاستدلال أو القياس ومقدمات القياس أما يقينية أو ظنية. والادلة عقلية أو نقلية. والدليل العقلي قطعي في حين ان الدليل النقلي ظني لاعتماده على الوضع واللغة. وكل الحجج النقلية، حتى لو تضافرت لاثبات شيء على أنه صحيح، ما أثبتته، ويظل ظنيا، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة[١٩].

ولا تختلف نظرية العلم عند الحكماء عنها عند المتكلمين، الا أنها قد تحولت الى منطق، وهو أداة العلم وآلته. والعلم هو العلم الطبيعي والالهي عند ابن سينا، واضاف اخوان الصفا العلم الانساني، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، كقسم رابع من أقسام الحكمة، فوضعت مادة العلم، المحسوسات والمجربات والبديهيات والأولويات، كمقدمات قياسية، واصبح البرهان قمة نظرية العلم: الالفاظ والعبارة والقياس مقدمات له، والسفسطة والجدل والخطابة والشعر نتائج له كما شرح الفارابي.

كما اختار علم أصول الفقه المنطق كنظرية للعلم، كما فعل الغزالي في المستصفى فمن لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وخصص مقدمة في المنطق باعتباره المدخل الى علوم الاستدلال. واذا كان قد كفر الفلاسفة في الالهيات خاصة وفي الطبيعيات عامة، فهو لم يكفرهم في المنطق لأنه نموذج العلم اليقيني. وربما استعملوه لايهام الناس بأن باقي علومهم في الإلهيات والطبيعيات مثل المنطق يقينا وصدقا[٢٠]. وقد يكون المدخل هو اللغة، اللغة العربية وقسمتها الى اسم وفعل وحرف وقسمة الاسم الى نكرة ومعرفة أو مفرد ومركب، والفعل الى أزمنته الثلاثة، والحرف الى متصل ومنفصل، فالعلم لغة. ومباحث الألفاظ تعتمد على منطق اللغة. لذلك كتب الغزالي في المنطق "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم"، لاعادة عرضه ابتداء من الموروث، الكتاب والسنة والفقة[٢١].

(١٩) عضد الدين الايجي، المواقف، عالم الكتب (بدون تاريخ).

(٢٠) الغزالي: المستصفى في علم أصول الفقه (جزءان)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

(٢١) الغزالي: انظر دراستنا علم أصول الفقه في "دراسات اسلامية " الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٦٥-١٠٣.

وعند الصوفية العلم علمان: العلم البشري سواء كان حسيا تجريبيا أم استدلاليا نظريا، والعلم الالهي اللدني، عند الانبياء والصوفية، وحياً أم إلهاما. قد يخطىء الحس بدليل تخطئة العقل له. فلماذا لا يخطىء العقل اذا كانت هناك ملكة أخرى قادرة على أن تحكم عليه كما حكم هوعلى الحس. واذا كان علماء الحديث ينقلون علومهم من ميت عن ميت فان ابن عربي ينقل علمه من الحي الذي لا يموت. واذا كان الراوي ينقل من فلان عن فلان فان ابن عربي يروي "عن قلبي عن ربي أنه قال". هذا العلم لا يأتي الا بالعمل، بالرياضة والمجاهدة، فالعمل يورث العلم وليس العلم هو الذي يورث العمل. العمل مقدمة والعلم نتيجة عند الصوفية، وليس العلم مقدمة والعمل نتيجة كما هو حال الفلاسفة. وقد بدأ الغزالي كتابه أحياء علوم الدين بكتاب العلم، وهو العلم الرباني الكشفي، علم بواطن القلوب، علم الذوق الذي لا يكتفي بعلم اليقين عند المتكلمين أو حق اليقين عند الحكماء، بل يأتي بعين اليقين عند الصوفية[٢٢]. ويبدأ ببيان فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهده من النقل والعقل. ثم يفرق بين العلم المحمود والعلم المذموم. كما يميز بين ما هو فرض عين وفرض كفاية. ويفضل علم الآخرة على علم الكلام والفقه. ثم يعرض لمفاهيم العامة للعلم وما تتصوره من علم محمود وعلم مذموم وتفضيل علوم التذكير والحكمة على علوم الفقه والكلام. ثم يبين تفضيل الخلق علم الخلاف وسبب الاقبال عليه، ويبين المناظرة والجدل وشرط صحتهما. ثم يصف آداب المتعلم والمعلم وآفات العلم والفرق بين علماء السوء وعلماء الآخرة. وينتهي ببيان شرف العقل وحقيقته وأقسامه من أجل افساح المجال للعقل الرباني، عين البصيرة للعلوم الكشفية. ويتعرض الغزالي ايضا، في قسم العادات، للتعلم والتعليم، ويجعلهما من نتائج العزلة. وفي قسم المهلكات، يبين شواهد الشرع على صحة طريق اهل التصوف في اكتساب المعرفة، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد.

ثم أصبح مفهوم العلم في الفكر العربي المعاصر أقرب الى المفهوم الغربي، العلم الطبيعي. ونشأ التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى واسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. وبهذا التصور الغربي للعلم، احساسا بأهمية العلم الطبيعي، ودون الاكتفاء بالعلوم الدينية القديمة، ودون مراجعة هذا المفهوم ووضعه في ظروف نشأته، ضد العلوم الدينية الالهية في العصر الوسيط. وبالرغم من تطور مفهوم العلم في الحضارة الغربية في العصور الحديثة، هناك ثوابت دائمة فيه.

(٢٢) الغزالي: احياء علوم الدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٩ ج ١، ص١١-٩٥، ج ٢، ص ٢٣٦-٢٣٨ وص ٢٢٣-٢٢٥، علم الكلام والفقه.

فالعلم نوعان: رياضي وطبيعي. وشرط صحة الأول اتساق النتائج مع المقدمات، وشرط صحة الثاني تطابق النتائج مع الواقع. والعلم الانساني مذبذب بين النموذجين السابقين بالرغم من محاولات بعض المعاصرين جعل العلم الانساني نموذجا ثالثا مستقلا بذاته كما حاولت الظاهريات وحاول كثير من فلاسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاي وشيلر وهوسرل وبرجسون ومونييه وبلوندل وكل الفلاسفة الوجوديين. هناك صراع بين العلم الطبيعي والعلم الانساني: إما رد الانسان الى الطبيعي، كما تفعل الوضعية، أو رد الطبيعي الى الانساني، كما تفعل المثالية. فظهرت أزمة العلم الغربي، وفقد مفهوم العلم وحدته وتعددت مفاهيمه، بل تضاربت وتصارعت، حتى وقع العلم في النسبية بدعوى التعددية في المنهج والموضوع والرؤية. ومع ذلك ظل مفهوم العلم الطبيعي هو السائد لما يمتاز به من صفات الموضوعية والحياد والقدرة على التخلص من الجوانب الذاتية في العلم ومخاطر الاهواء والانفعالات. وقد تطلب ذلك التمييز بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين القضايا الخبرية والقضايا الانشائية.

وكانت وظيفة العلم الانساني نقدية بالضرورة، وتصل احيانا الى حد الهدم والتدمير. فنشأ صراع بين العلم والدين، والعلم والفلسفة. وأصبح تاريخ الانسانية كلها في مسار من الدين الى الميتافيزيقا الى العلم. وقد سبب ذلك رد فعل معاصراً في العودة الى الاشكال البدائية الأولى للفكر البشري، بما في ذلك الدين والفلسفة والفن. كما ارتبط العلم بالتطبيق في التقنية حتى تحول العلم وقرينه التكنولوجيا الى مفتاح سحري لمغاليق الاذهان والمجتمعات. وانتقلت المجتمعات التقليدية من مفتاح سحري مثل الايمان الى مفتاح سحري آخر مثل العلم. فلم تتغير العقلية، بل غيرت شكل السحر. كما ارتبط العلم بالاستهلاك والرفاهية والصناعة والوفرة والغنى والتقدم، مما أثار بعض التساؤلاتبعد القاء القنبلة الذريةعلى هيروشيما وناجازاكي وازدياد مخاطر الحرب النووية وأسلحة الدمار الشامل. كما ظهرت مخاطر المجتمع الصناعي في تلوث البيئة والتدخل المصطنع في مسار الطبيعة الحية في النبات والحيوان والانسان لمزيد من الزراعة والسمنة والهندسة الوراثية. فزادت أمراض العصر، خاصة السرطان، ودلالته على العصرالحديث التكاثر غير المنظم للخلايا.

وتم الايحاء بأن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال. فقد عرف الشرق الدين والفلسفة ولم يعرف العلم، واختُزلت حضارات الشرق كلها في الصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة في الأخلاق، مع ان العلم الشرقي كان ضمن منظور حضاري أوسع نابع من الدين والأخلاق، سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الانسانية. وتحول كل علم خارج الغرب وقبل العصور الحديثة الى ما قبل العلم أوالى تاريخ العلم. فاغترب الوعي العربي عن ذاته وانحرف عن مساره التاريخي واصبح الغرب مصدراً للعلم والنقل والوافد، ووقع في فخ المركز والأطراف. الغرب يبدع وهو ينقل، الغرب ينتج وهو يستهلك.

وتغير مصدر النقل بدلا من النقل عن القدماء ومفاهيم العلم الموروثة، الىالنقل عن المحدثين ومفاهيم العلم الغربية.

ونشأ صراع في الوعي العربي المعاصر بين مفهومين للعلم، أولهما المفهوم الموروث من القدماء، وهو العلم الديني النقلي النصي، بعد أن توارت العلوم العقلية الخالصة لصالح العلوم النقلية وتجمدت العلوم النقلية العقلية في مرحلة نشأتها وتكوينها القديمة دون تطوير أو تغيير؛ وثانيهما المفهوم الغربي للعلم الطبيعي الوافد من العصور الحديثة. واحتار الفكر العربي بينهذين المفهومين. ونشأ الصراع بين التيارين: السلفي الذي يدافع عن المفهوم القديم، والعلماني الذي يدافع عن المفهوم الغربي. هذا ناقل من القدماء، وذاك ناقل من المحدثين. والنقل يعادل النقل وان اختلفت مصادره. وملأ الفراغ الشاسع بين النقلين الخطاب الانشائي السياسي الاعلامي المعاصر الذي يدافع عن الدولة ويرسي قواعد النظام القائم مستعملا المفهوم السلفي للعلم، مرة بمخاطبة العامة والمفهوم العلمي الغربي، مرة بمخاطبة النخبة. ولم يحاول أحد حتى الآن، بالرغم من الطهطاوي ومحاولته قراءة الأنا في مرآة الآخر والآخر في مرآة الأنا، ابداع مفهوم جديد للعلم يطور علوم القدماء وينقد علوم المحدثين[٢٣].

(٢٣) انظر دراستنا "جدل الأنا والآخر، دراسة في تلخيص الابريز للطهطاوي"، في هموم الفكر الوطن، ص٢، الفكر العربي المعاصر، دار المعرفة الجامعية ، القاهرة ١٩٩٧.

ثالثاً- مفهوم العمل

من حيث تحليل المضمون للمعاني المختلفة من لفظ "عمل" في القرآن، فإنها تتراوح بين ثمانية معان على النحو التالي[٢٤]:

١- العمل الصالح جمعا، "الصالحات" (٦٠)، أو مفرداً (٣٣)، وهو المعنى الأول المبدئي، وهو العمل الحسن في أفعل التفضيل "أحسن ما عملوا". وهو أيضا عمل الخير "ما عملت من خير"، وذلك في مقابل السيئات، وسيئات ما عملوا، وعمل السوء، وعمل المفسدين، والأخسرين أعمالاً. وهو العمل الصالح المنتج المفيد الذي يمكن الاعتماد عليه في تجارب التنمية المعاصرة؛

٢- الأعمال بالنيات الحسنة والسيئة، عن علم أو عن جهالة. فالنية شرط العمل. ويدل ذلك على أهمية تجارب المحاولة والخطأ ما دامت النية سليمة والتعلم من التجارب السابقة؛

٣- المسؤولية الفردية والجماعية عن الأعمال. فالأعمال تقدم بالأيادي فردا وجماعة، ويجد كل عامل أعماله حاضرة أمامه، مساءلاً عنها او بريئاً منها. فالمسؤولية أساس

(٢٤) إذا كان لفظ " العلم " قد ورد في القرآن ٧٧٩ مرة، فإن لفظ " العمل " ورد ٣٥٩ مرة، أي حوالي النصف، مما يدل على اهمية العلم أولا. وطبقا لاشكال تحليل المضمون يتضح الاتي:

- تردد الفعل (٢٧٥) أكثر من الاسم (٨٤) بحوالى ثلاثة أضعاف، مما يدل على أن العمل فعل أكثر منه إسماً، عملية أكثر منه شيئا؛
- ورود صيغة المضارع (١٦٥) أكثر من صيغة الماضي (٩٩)، مما يدل على أن العمل حقيقة مستمرة أكثر منه فعلا تم في الماضي وانقطع؛
- في صيغة المضارع، يتردد المخاطب الجمع (٨٣) أكثر من الغائب الجمع (٥٦)، مما يدل على ان العمل نداء للآخر وطلب منه؛
- في صيغة الماضي، الشخص الثالث أكثر ترددا (٧٣)، بحيث تصل الى ثلاثة أرباع صيغ الماضي كلها، مما يدل على أنتهاء عمل الفرد وتوقع نتائجه ايجابا أم سلباً؛
- تتردد صيغة الامر قليلا (١١) لأن الفعل ليس أمرا بل طبيعة. ويتردد الأمر الجمعي (٩) أكثر من الامر المفرد، فالعمل جماعي، عمل الامة أكثر من عمل الافراد؛
- لا تضاف الضمائر للأفعال إلا مرة واحدة في صيغة "عملته"، مما يدل على أن العمل في ذاته أهم من الشيء المعمول، أي ارتباط العمل بنشاط الذات أكثر من عالم الاشياء؛
- بالنسبة للأسماء يرد لفظ " العمل " جمعا في صيغة "أعمال" (٤١) أكثر منه في صيغة المفرد " عمل " (٣٠)، مما يدل على أن العمل جمعي. أما بالنسبة لأسم الفاعل " عامل " فيرد ١٣ مرة، والجمع (٨) اكثر من المفرد (٥)، مما يدل أيضاً على اولوية الفعل الجماعي على الفعل الفردي؛
- وبالنسبة للضمائر، يرد الفرد المتكلم (١) والجمع (٣) والمخاطب المفرد (١) والجمع (١٣) والغائب المفرد (٥) والجمع (٢٩)، مما يدل على أهمية اعمال الجماعة، خاصة الغائبين منهم.

الجزاء. وهو ما يفيد في تجارب التنمية المعاصرة التي كان من ضمن محدداتها إما غياب المسؤولية أو تعدد المسؤوليات وتوزيعها على كثيرين بحيث تضيع مسؤولية الفرد بإزاحتها على الآخرين؛

٤- على الأعمال جزاء بحسنة مثلها أو عشرة امثالها أو مائة مرة وجزاء سيئة سيئة مثلها. ومن همّ بحسنة ولم يفعلها تحسب له ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تحسب عليه. وتوفى كل نفس ما عملت، وتنبأ بأعمالها وتجدها حاضرة أمامها. وهو ما يعادل المكافآت التشجيعية والحوافر في تجارب التنمية المعاصرة؛

٥- ولما تفاوتت الاعمال تفاوت الجزاء. للاعمال درجات وللجزاء درجات، إيجاباً أم سلباً، ما يتيح الفرصة للمنافسة على الاعمال الصالحة والابتعاد عن السوء، وهي مصلحة مشروعة في إطار من تحقيق المصلحة العامة وطلب الخير للجميع، وليس من أجل ربح أو مصلحة شخصية. وهناك شهود على الأعمال كالأيادي والجوارح والقلوب وأدوات الفعل وآلاته. فالعمل مرتبط بوجود الانسان،لا يمكن التبرؤ منه أو الابتعاد عنه. فالعمل هو العمل المنتج باليد، وتُشاهد آثاره في اليد وفي الطبيعة كما يقول الشاعر العربي:

هذه آثارنا تدل علينا * فانظروا بعدنا الى الآثار**
وكما رأى الرسول يدا خشنة فقال "هذه يد يحبها الله ورسوله"؛

٦- الدعوة للعمل في عدة صياغات مثل "وقل اعملوا"، "يا قوم اعملوا"، "فليعمل العاملون". والدعوة الى العمل تتلو الدعوة الى النظر والتأمل وطلب البرهان. فالعمل نداء قومي كما كان الحال في شعارات الاشتراكية المعاصرة: العمل واجب، العمل شرف، العمل حياة؛

٧- العمل في العالم بالكد والسعي نتيجة للاستخلاف، "ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون". وهو عمل في البر والبحر، سعي وكد في العالم. وهو العمل في الدنيا في وقت معلوم قبل أن ينقضي أجله، إذ لا يمكن العودة اليها بعد انقضاء العمل الصالح بعد التعلم والمشاهدة والتحقق من الجزاء. والأعمال باقية في العالم بأثرها وبعلمها. والله عالم بكل شيء، محيط به خبير وبصير دون ان يفرض ارادته على خلقه. فكل ميسر لما خلق له وكل يعمل على شاكلته.

وقد ورد لفظ "العمل" في السنة ايضا في عدة معان مشابهة لمعاني القرآن مع تغيير التركيز على بعضها، ويمكن اجمالها أيضا في ثمانية على النحو الآتي:

١- العمل هو العمل الخير، وانه عمل بالطبيعة والفطرة، فكل انسان ميسر لما خلق له، وكل عامل ميسر لعمله. وأفضل الاعمال الجهاد في سبيل الله، وأمتطاء صهوة الجواد والصبر في اللقاء. وأسوأ عمل عمل قوم لوط فهو مضاد للطبيعة البشرية. ولكل عمل سيء كفارة بحيث تصبح الاعمال كلها اعمال خير؛ فالعمل في حد ذاته إيجاب وليس سلبا. وأقصى درجات الإيجاب النضال ضد الظلم والعدوان وهو تحقيق للفطرة ونابع منها، وتحقيق للطبيعة ومسار كمالها؛

٢- الاعمال بالنيات والنية الصادقة شرط العمل الصحيح. فكل عمل قصد وفعل والقصد مقدمة الفعل، والفعل نتيجة القصد. القصد بداية الفعل، والفعل نهاية القصد. لذلك يستحيل النفاق الذي يقوم على الفصل بين القصد والفعل، بين المقدمة والنتيجة، بين البداية والنهاية. والنفاق نفاقان؛ نفاق العمل ونفاق التكذيب. الأول أن يكون العمل بلا قصد، والثاني أن يكون القول بلا تحقيق في قصد أو عمل؛

٣- وأطهر النيات أن يكون العمل لوجه الله دون أن يشرك العامل بعمله أحدا غيره. فمن الناس من يعمل عمل الدنيا مدعيا الآخرة. ومنهم من يدعي العمل لوجه الله وهو يحب أن يحمد عليه من الناس. يعمل عمل اهل الجنة وهو من اهل النار. فكلما كان القصد ساميا كان الفعل أعمق وأكثر امتدادا وأثرا على الناس. وكلما كان الفعل منزها عن الغرض وأقرب الى القصد منه الى الفعل، ومن الغاية القصوى منه الى الغاية المباشرة، كان أدوم وأشد. وكلما كان الفعل تعبيرا عن الذات وتحقيقا للطبيعة كان خاليا من الثناء والمديح. وكلما كان الفعل قائما على علم يقيني ونية صادقة وتجرد عن الهوى كان فعلا قصديا بعيدا عن الوهم والخداع؛

٤- ولكل عمل جزاء من نوعه كيفاً وإن زاد كماً. فالعمل الصالح القليل قد يكون له أجر كثير. ومن عمل حسنة فله عشر أمثالها أو أزيد. ومن همّ بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة. فالعمل عمل منتج. ولا يكون الناتج بالضرورة في صورة مكافأة شخصية وربح خاص بل قد يكون في صورة أثر ممتد في الزمان عبر العصور، مؤثرا في عدة أجيال، سنة حسنة في التاريخ وبقاء للفعل فيه. وتصور الجزاء على أنه فردي هو تصور تجاري ربحي في حين أن تصور الجزاء على نحو جماعي هو تصور تاريخي يضع الفرد في المجتمع والتاريخ؛

٥- العمل تطبيق للعلم. فالعلم يؤدي الى العمل، وقراءة القرآن تؤدي الى العمل بما فيه، "تعلموا تعلموا فإذا علمتم فاعملوا". ولا يكون الانسان بالعلم عالما حتى يكون به عاملا. العمل نتيجة والعلم مقدمة، العمل نهاية والعلم بداية. ليس العمل مجرد تنفيذ بل هو تحقيق للنظر واخراج لليقين من العقل الى الواقع، ومن القلب الى التاريخ؛

٦- والعمل هو العمل اليدوي. وأفضل عمل عمل العبد بالليل يكسب قوته. وخير الكسب كسب يد العامل اذا نصح. ما كسب الرجل كسبا اطيب من عمل يده، وان يأكل الانسان من عمل يده خيرمن ان يسأل الناس، أعطوه أو منعوه، وهو التصور الذي يمكن أن يكون مؤثرا في أيديولوجيات التنمية المعاصرة ضد ما هو شائع في ممارستها من غلبة العمل البيروقراطي وأولويته على العمل المنتج، سواءً في الأرباح أو في تضخم العمالة، مما ادى الى بطء الإنتاج وإنخفاض مستواه؛

٧- والعمل ضد الاتكال: "اعملوا ولا تتكلوا إنما هي اعمالكم احصيها لكم". وهو عمل وفقا للطاقة والوسع نظرا لاستحالة التكليف بما لا يطاق. "اكلفوا من العمل ما تطيقوا. لا تكلفوا أنفسكم من العمل ما ليس به طاقة. العمل ضد طرفي نقيض الإتكال والإتقال: ترك الأسباب أو الإنكباب عليها. الإتكال إسقاط للارادة والإتقال تكليف النفس بما لا يطاق. ولو أن العمل أبعد عن الاتكال وأقرب الى بذل الجهد والوسع وإستنفاذ الطاقة؛

٨- وأفضل الاعمال ادومها "خياركم اطولكم أعمارا واحسنكم اعمالا"، فان "خير العمل أدومه وإن قل". وهو العمل الافضل والاحسن والاكمل، وهو العمل الذي يصبح سنة الناس ويخلد في الارض، وتجتمع عليه الامة [٢٥]. لا ينقطع العمل بموت صاحبه بل يستمر في المجتمع والتاريخ ويتحول الى عمل جماعي والى حركة تاريخية يصب فيها عمل الأفراد.

وفي الفقه يظهر العمل كأداة للتغير الاجتماعي والنصح والارشاد لاولي الامر وفي "الامر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهو العمل المباشر. فان صعب فالنصيحة بالقول والتنبيه باللسان. فان صعب فالاعمال بالقلوب وهو اضعف الايمان طبقا للحديث المشهور "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الايمان". وهو أقرب الى الرقابة الشعبية على قطاعات الإنتاج في التجارب التنموية المعاصرة، وأجهزة الرقابة الإدارية وديوان المحاسبات، بل والحسبة في الفقه القديم، وهي الوظيفة الرئيسية للحكومة الاسلامية.

(٢٥) فنسك، مسنج: معجم الفاظ السنة، ج ٤، ص ٣٦٩-٣٨٧.

وقد أصبح موضوع "العمل" في علم أصول الدين موضوعا رئيسيا مقرونا بالايمان في "الايمان والعمل". وجعلهما الغزالي من الالفاظ الشرعية أقرب منهما الى العقائد نظرا لتضمنهما احكاما شرعية. لذلك كان من الموضوعات السمعية مع النبوة والمعاد والامامة، والحجة فيها للنقل دون العقل، وهناك ثلاثة مواقف:

١- وحدة العمل والايمان. فالايمان بالعمل مجرد أمنية، والعمل بلا ايمان مجرد فعل عضلي غير مقصود وغير موجه نحو غاية قصوى، وهو موقف الخوارج من اجل دفع الناس الى المعارضة السياسية ضد الاستكانة وقبول الحكم الظالم ومن اجل الخروج عليه لأن اعماله غير مطابقة لايمانه. كما انه الموقف الجذري الذي تعرف به مواقف النضال السياسي وأحزاب المعارضة وجبهات اليسار. وهو ما يتم الثناء عليه في التجارب التنموية المعاصرة التي عانت كثيرا من رفع الشعارات دون تطبيقها؛

٢- انفصال العمل عن الايمان. يكفي الايمان الاعلان عنه باللسان ولو بتمتمة الشفتين نطقا بالشهادتين دون الشق على القلوب، وهو موقف المرجئة. وقد رأى بعض الفضلاء ان ذلك مدعاة لحقن الدماء وتكفير المخالفين في الرأي وتجميع الأمة مثل أبي حنيفة، وهو ما وافق هوى الامويين أيضا ما داموا ينطقون بالشهادتين، فان افعال الحكام تكون خارج دائرة الاحكام الشرعية. فكل من قال لا إله الا الله فهو مؤمن، وجزء من الامة. وقد أضر هذا التصور بتجارب التنمية في العالم العربي عندما تم الإكتفاء بالشعارات والعبارات والموافقات اللفظية والقلوب والأفعال في مسار آخر؛

٣- المنزلة بين المنزلتين لمن يخرج عمله عن ايمانه، فلا هو كافر كما تقول الخوارج، ولا هو مؤمن كما تقول المرجئة، بل هو عاص عند واصل بن عطاء أو منافق عند الحسن البصري، تجب عليه التوبة والعودة الى تطابق العمل مع الايمان سلما وطواعية[٢٦]، وهو موقف غالبية الناس وجمهور الأمة، لا يدفعها الى السقوط أوالى التفوق. وعادة ما يسيء استعمال الوسطية بهذا المعنى رفض الإتجاهات الجذرية وقبول المواقف البينية التي عادة ما تكون أقرب الى السير في المكان دون الرجوع الى الوراء أو التقدم الى الأمام.

وفي علم اصول الفقه يتم تحليل الفعل وليس العمل، إما في صيغ الخطاب "إفعل" أو "لا تفعل"، في الامر والنهي، او العموم والخصوص، واما في الاحكام الشرعية الخمسة:

(٢٦) انظر كتابنا المذكور آنفا من العقيدة الى الثورة، ج ٥، الايمان والعمل والامامة، وايضا الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٢.

الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح. وبالرغم من اشتراك اللفظين في حرفين من نفس المصدر "عمل" "فعل" مع استبدال الحرف الاول مع الثاني، وهو حرف العين، إلا أن الفرق بينهما هو الفرق بين الخارج والداخل. فالعمل نشاط للانسان في الخارج موجه نحو التغير الاجتماعي والانتاج، في حين أن الفعل نشاط للانسان في الداخل. علاقته بالزمان واتيانه على الفور أو التراخي، أداء ام قضاء من حيث شرعيته. ويبدو الفعل هنا على انه أمر للتنفيذ بصرف النظر عن الطبيعة. ولما كان الفعل تمدداً في الطبيعة فإنه قد يكون ضروريا وجوبا (الواجب) أو ضروريا سلبا (المحرم) أو إختياريا وجوبا (المندوب) أو إختياريا سلبا (المكروه) أو فعلا طبيعيا خارج التقنين والتوجيه، وكأن الطبيعة تبحث عن كمالها بفعلها الخاص. فالعقل في الطبيعة وليس خارجا عنها. ولكن يظهر لفظ "العمل" في إطار تحليل خبر الآحاد الذي يورث الظن من حيث النظر واليقين من حيث العمل في مقابل الخبر المتواتر الذي يورث اليقين في النظر والعمل على حد سواء. فخبرالآحاد يوجب العمل به في حالة الضرورة وتحقيق المصلحة، واذا لم يعارض نصا يقينيا من الكتاب او السنة المتواترة. كما يظهر العمل لاتفاقه مع النظر كشرط للحنفي في الاستفتاء وطاعة فتواه[٢٧]. فيقين العمل في تحقيقه لمصالح الناس وليس فقط في يقينه النظري.

ويظهر العمل في علوم الحكمة، أي في الفلسفة عند ابن مسكويه بمعنى العمل الاخلاقي، العمل الصالح، عمل الفضيلة والتقوى، وان لم يظهر اللفظ واستبدل به لفظ "الفضيلة". فبناءً على تحليل قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، لكل قوى فضيلة. فضيلة الشهوة العفة، وفضيلة الغضبية الشجاعة، وفضيلة العاقلة الحكمة. فاذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث تأتي فضيلة رابعة هي العدالة. وبصرف النظر عما إذا كان هذا النموذج لافلاطون ام لا، فانه قد تم عرضه على العقل الخالص وأصبح نتيجة حكم العقل البديهي وليس من الوافد. فالعقل هو مناط اجتماع الوافد والموروث. ومع ذلك فالفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية. ولما كانت الحكمة اعلى الفضائل النظرية فإنها تكون أعلى الفضائل كلها، "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا"[٢٨]. وهو أقرب الى معاني الكتاب والسنة والفقه.

وبالرغم من أن "العمل" ليس من مصطلحات الصوفية المعروفة التي يتردد ذكرها في كتبهم، مثل الرسالة القشيرية الا أن مضمونه شائع تحت اسماء اخرى. فالعمل عند

(٢٧) الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ١٤٧-١٤٨، ج٢، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٢٨) أبن مسكويه، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، مطبعة الترقي، القاهرة، ١٨٩٩.

الصوفية اكثر من مجرد العبادة والشعائر كما هو الحال في الفقه وافعال الجوارح، اذ يتضمن ايضا افعال القلوب وما يعتري النفس من مقامات واحوال. وكما كتب الغزالي معيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم فانه كتب ايضا ميزان العمل، أي قواعد السلوك الصحيح، الطريق الى السعادة، وهو الجمع بين العلم والعمل طبقا للآية الكريمة "اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه". العلم مخدوم والعمل خادم، مما يدل على رتبة العلم العليا، فالعلم نتيجة العمل وليس العمل نتيجة للعلم. العمل علة والعلم معلول وليس العلم علة والعمل معلولا. العمل مقدمة والعلم نتيجة، والعمل غرس والعلم ثمرة. طريق النجاة العلم والعمل. ويبين الغزالي نسبة العمل من العلم وانتاجه السعادة التي اتفق عليها المحققون من الصوفية باجمعهم وساعدهم من النظار طوائف سواهم، ويفارق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم إذ ان العلم العملي يبدأ قبل العلم النظري. ويتكون العلم العملي من ثلاثة علوم: علم النفس والاخلاق، علم سياسية البدن والاسرة، علم سياسة البلد. وهذا العلم العملي يأتي عن طريق المشاركة بين الشيخ والمريد، بين المعلم والمتعلم[٢٩].

وفي احياء علوم الدين يمتد استعمال لفظ العمل على الاعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير في الصلاة الى الاعمال الباطنة، اعمال القلب، وهي اسرار الصلاة. وكذلك في الحج هناك الاعمال الظاهرة من اول السفر الى الرجوع عبر الوقوف من البيت والرمي والنحر والحلق الى الآداب الدقيقة والاعمال الباطنة في اسرار الحج، ويبين هذه الاعمال الباطنة ودرجة الاخلاص في النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها، والتذكر لاسرارها ومعانيها من اول الحج الى آخره. وفي تلاوة القرآن هناك اعمال اللسان وهناك ايضا الاعمال الباطنة خفقات القلوب. هذا في العبادات، أما في المهلكات فإن أهل العلم وارباب العمل يقعون في الغرور المذموم، لذلك لزم في المنجيات القيام بالمراجعة والمحاسبة، محاسبة النفس بعد العمل[٣٠].

وقد تجاوز الفكر العربي المعاصر هذه المعاني الموروثة للعمل مثل العمل الصالح، والعمل الاخلاقي، واعمال القلب، الى العمل اليدوي، العمل المنتج في الزراعة او الصناعة. وأبرز قيم العمل العضلي. وظهرت أحاديث مطوية عن اليد الخشنة، يد العامل التي يحبها الله ورسوله، ولا يد الحكيم الناعمة، وعن تفضيل الياقات الزرقاء على الياقات البيضاء. فمن

(٢٩) الغزالي، ميزان العمل، صبيح، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١١-١٣، ص ٢٣-٢٩، ص ٣١-٣٤، ص ٩٦.

(٣٠) الغزالي، احياء علوم الدين، مصطفى الحلبي، القاهرة ١٩٣٩، ج ١، ص ١٥٨-١٦٠، ص ٢٥٣-٢٧٩، ص ٢٨٧-٢٩٦، وج ٣، ص ٣٨٩-٣٩٢، وج ٤، ص ٣٩١-٣٩٣.

يحطب بيده ويأكل منها خير من ان يسأل الناس، أعطوه أو منعوه. بل لقد امتد مفهوم العمل اليدوي ليشمل العمل الفكري في التجارب في الاشتراكية الحديثة، واصبح المثقفون ضمن العمال، لا فرق من يعمل بيده ومن يعمل بعقله.

وظهرت عدة مؤلفات عن تشريعات العمل والعمال في الاسلام وحقوق العمال في الاسلام من اجل ربط هذا المعنى الحديث للعمل بالتراث القديم حتى ينشط الناس ويدركوا معنى شعارات الثورة العربية الحديثة "العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة". ولكنها ظلت أقرب الى أدبيات المناسبات، والدراسات النظرية التي لا تهدف الى أي تحقيق عملي، وكنوع من الغطاء الشرعي لما يتم من تجارب تنموية لتسويقها للجماهير درءاً لتهم الشيوعية والإلحاد.

ولقد انتشر مفهوم العلم بمعنى البراكسيس (Praxis) في الفكر العربي المعاصر من خلال الماركسية، وذلك في تعارضه مع اللوجوس (Logos). فليس المهم فهم العالم بل تغييره. وظهر هذا التقابل في الأدبيات اليسارية العربية، اقتفاءً لأثر ماركس الشاب. وفي الأدبيات اليمينية انتشرت البرجماتية عند جيمس، والذرائعية عند ديوي، ترجمةً وتأليفاً، وانتسب اليها بعض المفكرين العرب المعاصرين لأنها تعطي الأولوية للعمل على النظر، وترى أن النظر ضعف في العمل ونقص في الارادة، كما هو الحال عند برجسون، على عكس افلوطين الذي كان يرى أن العمل ضعف في النظر. كما شاعت البرجماتية المثالية عند شيللر وبيرس نظرا لقربهما من التصور الاسلامي. كذلك انتشرت النزعة العملية بوجه عام عند كانط في نقد العقل العملي، وذاعت المثالية الترنسندنتالية عند نتشه لأنها تجعل الحرية الموضوع الرئيسي في "نظرية العلم" ولأن الأنا تضع نفسها حين تقاوم. ولا يجد الفكر العربي المعاصر في مفهوم العمل نفس التناقض بين الموروث والوافد الذي يجده في مفهوم العلم نظرا لاشتراك الموروث والوافد في النزعة العملية بصرف النظر عن اسمها: مثالية نظرية كانت ام واقعية تجريبية(٣١).

(٣١) قد عرف عثمان امين بالدفاع عن هذا التيار.

رابعاً- التكافل الاجتماعي

هذان اللفظان القرينان اقرب الى الفكر العربي المعاصر منه الى الفكر الاسلامي القديم، ويفيدان معاني التضامن والتكامل والأخوة والتعاون المتبادل، وهي معانٍ موجودة في الفكر الاسلامي القديم.

ومع ذلك فلفظ "كفل" لفظ قرآني ورد حوالي عشرين مرة بمعنى الرعاية والتربية، مثل"ايهم يكفل مريم"، "هل ادلكم على من يكفله"، "وكفلها زكريا". وقد تعني جزءاً اونصيبا او جانبا مثل "ومن يشفع شفاعة سيئة له كفل منها"، و"يؤتكم كفلين من رحمته". وهو اسم لنبي "ذو الكفل". وهو ايضا صفة من صفات الله "وقد جعلتم الله عليكم كفيلا".

وهي نفس المعاني الموجودة في استعمالات لفظ "كفل" في السنة. والمعنى الأكثر شيوعا هو الرعاية. فقد كفل الرسول جده وعمه. وابراهيم يكفل ذراري المسلمين في الجنة. ومن كان له ثلاث بنات يكفلهن دخل الجنة. والرسول كافل لليتيم، ولا تُرجم ولا تقتل زانية حتى تكفل ولدها. ويعني اللفظ ايضا التعهد، فقد تكفل الله لمن جاهد في سبيله بأن يدخله الجنة، كما يعني اللفظ ايضا القضاء، مثل تكفل الدين عن الميت. وهو نفس المعنى السائد في كتب الفقه في باب الكفالة للأشخاص وللقروض وللديون. وهو نفس معنى التحمل لجزء من المسؤولية، كما ان على ابن آدم كفلاً من دم كل قتيل . أما اذا وصف الله بالكفيل فانه يعني الوكيل(٣٢).

وقد عرض الفلاسفة للتكافل الاجتماعي بمعنى الأخوة بين الأصحاب، مثل اخوان الصفا. وتحدث الغزالي عن الأخوة في الألفة، وأحسن الناس أخلاقا المؤتلفون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون(٣٣).

ومع ذلك تبرز معاني التكافل الاجتماعي في الفاظ اخرى مثل الملكية، ملكية المال او الأرض، او حق الفقراء في اموال الأغنياء في مؤسسات مثل الزكاة والصدقة وبيت المال، ووسائل اعادة توزيع الثروة وتذويب الفوارق بين الطبقات، وحقوق الانسان، وحق الجار، والتكفير عن الذنوب، سواء بتحليل الفاظ مقاربة مثل اليتامى والمساكين وابناء السبيل والفقراء في الكتاب والسنة، او بعرض مؤسساتها في الفقه.

(٣٢) ونسك، منسنج، نفس المصدر، ج ٦، ص ٤٤ – ٤٥.

(٣٣) الغزالي، احياء علوم الدين، ج ٢، ص ١٥٤-٢٢١؛ ميزان العمل، ص ٢٣.

ويقوم التكافل الاجتماعي على تصور عام للكون ينتج عن قواعد عامة لعلاقة الانسان بالطبيعة وبغيره من البشر، ومنبثق عن التوحيد. فالتوحيد ليس فقط عقيدة بل شريعة، ليس فقط تصورا بل نظاماً. فالله هو المالك لكل شيء "ولله ملك السموات والارض". والانسان يوجد في العالم ولا يملكه، والله هو الوارث لكل شيء "ولله ميراث السموات والارض". والميراث العام نتيجة طبيعية للملكية العامة. فلا توريث الا لمن يملك، والانسان مستخلف فقط فيما تركه الله وديعة بين يديه. له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. فالملكية وظيفة اجتماعية لتنمية الموارد وسيولة رأس المال. فإذا اساء الانسان استخدام هذه الوديعة كان لممثل السلطة العامة الحق في انتزاع الملكية من اجل اعادة السيولة المالية والحركة الاجتماعية لها. وهو ما يسمى بلغة العصر مصادرة رأس المال المستغل او المنهوب وتأميم المصالح العامة ونزع ملكية الافراد عن الوسائل العامة للانتاج.

والملكية العامة للارض احد مظاهر الملكية العامة. فالارض مسخرة لجميع البشر. ولكل كائن حي رزقه في الارض ولا يستطيع احد منعه، والانسان مكرم في البر والبحر. وحرمة المؤمن عند الله اعظم من حرمة الكعبة. وقد امتلك فرعون ارض مصر "ونادى فرعون في قومه يا قوم اليس لي ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي افلا تبصرون"، فهلك غرقا. لقد خلق الانسان من الارض واليها يعود ومنها يخرج، فهو جزء منها وهي جزء منه، علاقتهما علاقة وجود وليست علاقة ملكية.

لذلك لا تباع الارض ولا تشترى الا لوضع المال في مثل ما تم بيعه، من اجل اصلاحها وتنميتها وزراعتها وعمرانها. ولا يباع الماء والكلأ لانهما مشاعان في الارض، "لا تبيعوا فضل الماء ولا تحذموا الكلأ فيهزل المال ويجوع العيال." والارض لا تباع، بل ان فضلها يوهب لمن يستخدمها. "من كان له فضل ارض فليزرعها او ليُزرعها اخاه ولا تبيعوها". "بيع الارض بالمال اتلاف له". "من باع عقدة وهو يجد بدا من بيعها وكل بذلك المال، ما يتلفه." كل استصلاح للارض لايؤجر عليه لانه نفقة في التراب." يؤجر العبد في نفقته الا ما كان في التراب". ويمتد ذلك الى العقار ايضا، اي الى السكنى في الارض فان بيعه يتلف المال. "فمن باع دارا او عقارا فليعلم انه مال لا يبارك الله فيه الا ان يجعله في مثله". كذلك لا يمكن في الشريعة المضاربة في العقار لانها تكسب بالمنافع العامة. وقد كان الرسول يحث على الاحتفاظ بملكية الارض. "لا يبارك الله في ثمن ارض او دار الا ان يجعل في ارض او دار".

وهو ما يتفق مع تاريخ الملكية. فقد كانت ملكية الارض عند الشعوب "البدائية" ملكية جماعية، كما لاحظ روسو وماركس وبرودون؛ والسارق هو اول من وضع يده على قطعة ارض واحاطها بسياج وقال هذه لي، وليس من ينازعه اياها ويستولي عليها منه. لقد كانت نشأة الملكية جماعية وابقاها الاسلام كذلك باعتباره دين الفطرة الأولى[٣٤].

لذلك كانت ملكية الارض في الاسلام نوعين. الاولى عامة للمسلمين الى يوم القيامة، وهي الارض التي استولى عليها المسلمون عنوة، ارض الفيء والخراج (باستثناء المدينة واندونيسيا وبعض مناطق افريقيا)، ويحرم تمليكها للافراد اوالفئات اوالمؤسسات، وهو مذهب مالك، وتوقف الارض ولا تقسم ولا تكون ملكا لاحد. ومن استغل ارض العنوة دون خراج ملكاً او علة فقد اغتصب حق المسلمين واكل الحرام، وهو مذهب الشيعة. وعند ابي حنيفة، الامام مخير بين الوقف والقسمة. ويروى عن ابن حنبل القولان السابقان. اما الشافعي فهو وحده مع تقسيم الارض.

وتدخل في هذه الارض ارض الصوافي، التي اصفاها المسلمون من الملوك والقياصرة والاكاسرة والهاربين ملتحقين بدار الحرب مثل ارض بني النضير، والارض العادية، التي انقرض اهلها، نسبة الى قوم عاد. وكلا الأرضين للمسلمين عامة دون الافراد او الدولة او المؤسسات. وهناك ايضا ارض الاقطاع، وهو ما تقطعه الدولة للافراد لحاجاتهم، ولهم حق استغلالها دون بيعها اوتاجيرها او وراثتها، ويمكن اعادتها الى الدولة[٣٥].

والثانية ملكية ارض اقر عليها اصحابها مرحليا لاسلامهم او لصلحهم او تكريما لهم. فاذا اسلم الرجل فهو احق بماله وارضه. وتعاد تدريجيا الى الوضع الطبيعي الفطري للاستغلال والاستثمار والتصرف. لقد قسم الرسول اراضي خيبر لأنها فتحت بدون قتال، وطلب من اليهود زراعتها مناصفة. وكانت اشكال الملكية الجماعية في عهد الرسول الوقف، والحمى، والماء والكلأ والنار، والمساجد.

ومنها الارض الموات. ومن أحيا أرضاً ميتةً فهي له. ومن أعمر أرضا ليست لاحد فهو احق بها. فالعباد عباد الله، والارض ارض الله. ولا يجوز تأجيرها بل زراعتها او ضمها لاخ آخر بدون مقابل. فمن كانت له ارض فليزرعها او يمنحها اخاه، فان ابى

(٣٤) عبد الكريم مطيع، ملكية الارض في الاسلام، الشبيبة الاسلامية المغربية، نحو بدائل اسلامية (١).

(٣٥) د. محمد عبد الجواد محمد، ملكية الارض في الاسلام، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٧٢. ابو يوسف، كتاب الخراج، تحقيق قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة (بدون تاريخ) ص١٩-٦٨.

فليمسك ارضه. وكذلك من كان له فضل ارض فليدعها دون ان يكرها اخاه. وكان شكل الملكية الجماعية في عهد عمر للاراضي الزراعية في جميع البلاد التي فتحت عنوة. لقد رفض عمر تقسيم الاراضي المفتوحة، واخذ ارض بني ثعلبة وحماها، وخصص الحمي لماشية الفقراء دون الاغنياء، ونزع ملكية الدور المجاورة للمسجد الحرام. واسترد ارضا اقطعها الرسول ووزعها على المسلمين.

وقد احتج بعض الماركسيين العرب بان ملكية الارض الشخصية غير ثابتة بالقرآن. كما حاول البعض، مثل الشيخ علي الخفيف، الدفاع عن حجج القائلين بجواز تحديد الملكية والتأميم. فالمال مال الله والانسان مستخلف فيه، وتوزيع الفيء على الفقراء دون الاغنياء، وشركة الناس في الماء والكلأ والنار، ووقف بعض الاراضي، والحمي، والنهي عن كراء الارض، وعدم اقرار الشارع بالملكية المطلقة(٣٦).

وقد اوقف الرسول بعض الارض ولم يقسمها لينفق ريعها على امور المسلمين. والحمي ملكية جماعية: "لا حمي الا لله ورسوله"، وليس على القوة والغلبة. والحمي هو المراعي العامة التي بها ينتفع الناس جميعا.

وجعل عمر ارض السواد ملكية عامة دون تقسيمها على الفاتحين لان الله اشرك الذين اتوا بعدهم في هذا الفيء، فلو قسمه لم يبق لمن بعدهم شيء؛ "ولئن بقي لابلغن الراعي بصنعاء نصيبه منه". وفرض الخراج على ارض الشام ومصر اسوة بارض السواد. وكانت ملكية الارض في عهد عمر على عدة انواع: الارض الخراجية، وهي الارض التي تم اكتسابها عنوة او صلحا؛ الارض العشرية في جزيرة العرب التي خراجها عشر الريع؛ الارض المحمية أو أرض الحمي، وهي الارض لعامة المسلمين وفقرائهم؛ وارض الاقطاع، التي يقطعها الخليفة لاحد لاصلاحها والانتفاع بها والا اخذت منه؛ والارض الموات، التي تم احياؤها ولم تكن في يد مسلم ولا معاهد، ومدتها ثلاث سنوات؛ والارض الموقوفة، مثل ارض خيبر. وكلها اقرب الى الملكية العامة من الملكية الخاصة. وقد مكن عمر ملكية الارض في البلاد المفتوحة لسكانها الاصليين لانهم اقدر على زراعتها والعناية بها. لقد رفض عمر تقسيم ارض السواد على الفاتحين حتى لا يخلدوا الى الارض بفعل الملكية وحتى تظل الارض العامة في يد الدولة. وهي نفس قضية الاراضي المستصلحة الآن: هل تظل في يد الدولة ام يتم تفتيتها في ايدي المزارعين ام تكون ملكيات تعاونية(٣٧)؟

(٣٦) ابو الفرج بن رجب الحنبلي، الاستخراج لاحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢.

(٣٧) ابو الفرج بن رجب الحنبلي، الاستخراج لاحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢.

وهناك ملكية عامة لوسائل الانتاج، إذ لايجوز ان تُمتلك الا المواد المنقولة العينية فوق الأرض، أما ماهو في باطن الأرض، مثل المعادن، أو ماهو خارج الأرض، مثل الفضاء الخارجي، فلا يجوز أن يكون موضوعا للملكية الخاصة. لذلك جعل الفقهاء الركاز ملكية عامة. والركاز هو كل ما في باطن الارض. وقد عرف القدماء المعادن والذهب الأبيض وعرف المحدثون النفط والذهب الأسود. ولا يجوز تملك المواد الضرورية لحياة الجماعة كالأنهار والمرافق العامة ومصادر الطاقة.

ولا يجوز امتلاك الماء والعشب والنار، بتعبير القدماء عن حاجات البدو. فالماء حياة الصحراء، والعشب طعامها، والنار مصدر الطاقة والدفء بلغة المحدثين. والزراعة والصناعة هما أهم قطاعين للاستثمار. ولا يجوز ملكيتهما ملكية خاصة، بل هما ملكية عامة نظرا لعموم البلوى وحاجة كل انسان اليها، وتضيف رواية أخرى الملح، مما يشير الىالصناعة والتعدين. وقد قال أبو يوسف: "لا تمنعوا كلأ ولا ماءً ولا نارا، فانه متاع للمقوين وقوة للمستضعفين".

ولا يجوز امتلاك الفضاء الخارجي، مثل الشمس والقمر والنجوم، كما هو الحال في حرب الكواكب، لأنها خارج التناول والنقل باليد، وهي منافع عامة؛ كما لا يجوز امتلاك الهواء والسحاب.

القطاع العام اذن له اساس شرعي لأنه وضع الحاجات الأساسية للبشر في أيدي الجماعة لا في أيدي الافراد، منعا للاستغلال. وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج التي تمس مصالح الناس المباشرة، كالكهرباء والمياه والزراعة والصناعة والمواد الغذائية والاسكان والتعليم والصحة والدفاع، لها أساس شرعي(٣٨).

والمال ليس فقط الذهب والفضة والأوراق النقدية، بل كل ما يملك الانسان من عقار وثمار وحيوان وآلات ومعادن. لذلك تجب حماية المال في الاسلام ممن حازه ومن غير مالكه من أجل وضع القواعد العامة للتكافل الاجتماعي، فالتكافل فريضة مشروعة وحمايته واجب أخلاقي وشرعي. وبالاضافة الى التحذير من فتنة المال وتخليص النفس منها وترفعها عليه، يحمى المال ممن حازه عن طريق التصرف فيه من غير اسراف ولا تقتير.

(٣٨) د. ثروت أنيس الأسيوطي، االاسلام والملكية، الكتاب والتوزيع والاعلان والمطابع – طرابلس، ليبيا ١٩٧٩؛ أبو يوسف، كتاب الخراج.

فالاسراف تبذير وسفه، وتفضيل للكماليات على الحاجيات؛ والتقتير اكتناز وبخل وانكار لنعمة الله تعالى والجحود بها بعدم اظهارها.

وكذلك يُحمى المال من مالكه عن طريق منع السفهاء من التصرف في أموالهم (ولاتؤتوا السفهاء أموالكم)، وتبديدها على ما لا ينفع بل يضر حتى يصبح المال فاقدا .

ولا يجوز الاحتكار وحبس السلع والتداول في الأسواق انتظارا لغلاء الأسعار، فلا يحتكر الا خاطيء. ومن احتكر طعاما أربعين يوما فقد بريء من الله وبريء الله منه. واحتكار السوق ضد حريته، واستغلال للمصلحة العامة من اجل المصلحة الخاصة، وتحايل على قوانين العرض والطلب وقوانين السوق، وتحكم في الأسعار، وزيادة على قيمتها الحقيقية.

وتتم حماية المال من غير مالكه بالتحذير من أكل أموال اليتامى ظلما (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا)، وعدم الاقتراب من مال اليتيم حتى يبلغ أشده ، بل تكريمه وعدم قهره أو نهره، واطعامه مع المسكين والأسير، خاصة اذا كان اليتيم ذا مقربة. وقد ساوى القرآن معاملة اليتامى بمعاملة الوالدين بالاحسان، وجعل لهم نصيبا في الصدقات مع ذوي القربى والمساكين وفي بيت المال[٣٩].

وكما يحظر الاحتكار، يحظر الترف وتداول المال في نطاق محدود أو في طبقة خاصة لا يخرج منها. فالترف مهلكة للمجتمع بفساد الطبقة: "واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"؛ "وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما أرسلتم به كافرون". فالترف يذهب الرؤية، ويضيع البصر، ويعمي البصيرة:" و قالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين". الترف قريب من الكفر ويؤدي اليه، وبالتالي الطريق الى العذاب، كما يؤدي الى الاجرام والفساد، ويدعو الى التقليد:" الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة"، لأن المترفين ضد التجديد وتغيير الأمر الواقع. ويحذر الاسلام من تركز المال في طبقة بعينها: "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"، من أجل سيولة رأس المال في المجتمع و توظيفه في زيادة فرص العمل ونسبة الانتاج. ويكره الاسلام تكثيف الثروة، ويعطي للدولة الحق في الحد من ذلك وضمان توزيع الثروة على أوسع مقياس، وتكافؤ الفرص. فمن يمتلك الثروة يمتلك القوة، ومن يسيطر على الاقتصاد يسيطر على السياسة.

---

(٣٩) د. محمد الدسوقي، المال في الاسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشوؤن الاسلامية، العدد ٢٠٥، القاهرة ١٩٧٨.

وربما كان الغرض من قانون الميراث هو تفتيت الملكية حتى لا تبقى الثروة مركزة في يد المتوفى أو الابن الكبير، بل توزع بالنصف والربع والثلث والثمن على الأقرباء حتى الدرجة الثالثة، وهو نوع من اعادة توزيع الثروة على أوسع قاعدة ممكنة[٤٠].

والمال لفظ مشتق وليس اسما يدل على شيء موجود في العالم الخارجي بل هو لفظ مركب من "ما"، اسم الصلة، وحرف الجر، أي الشيء الذي في علاقة مع. فالملكية علاقة بين الذات والموضوع، هي وظيفة إجتماعية. ولا يلحق اللفظ في القرآن بضمير الملكية المفرد مثل "مالي" إلا مرة واحدة للدلالة على الملكية العامة. وأكثر الاقترانات لضمير الملكية الغائب الجمع مثل "أموالهم" للدلالة على الملاك الغائبين.

ولما كان كل رزق من الله: "ومابكم من نعمة فمن الله"، فقد جعل الله للفقراء حقا في أموال الأغنياء: "وآتوهم من مال الله الذي آتاكم"، "والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم". وقد فرض الله على أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي يسع فقراءهم. ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا الا بما يصنع أغنياؤهم، ويحاسبهم الله حسابا شديدا ويعذبهم عذابا اليما[٤١].

فالمجتمع وحدة واحدة، وايما أهل عُرصة من الأرض فيها انسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه، ومن أظل معسرا أو صنع له ميسرة أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل الا ظله. والمؤمنون أخوة: "من كان عنه فضل زاد فليعد على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد على من لاظهر له". ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق. وقد اعترف الفقهاء قديما وحديثا برأي أبي ذر في عدم جواز تملك ما فضل عن القوت وسداد العيش، اعتمادا على الآية الكريمة: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون"[٤٢].

---

(٤٠) محمد البهي الخولي، الثروة في ظل الاسلام، الناشرون العرب، ص١-٢، القاهرة/بيروت، ١٩٧١.

(٤١) محمد بديع الشريف، المساواة في الاسلام، دار المعارف، كتابك، العدد ٢٧، القاهرة، ١٩٧٧.

(٤٢) لقد ذكر " المال " في القرآن ٨٦ مرة: غير مضاف للضمائر (٣٢)، ومضافا الى الضمائر (٥٤)، مما يدل على أن المال قد يكون له وضع مستقل في العالم خارج نطاق الملكية. ويذكر غير مضاف مفردا وجمعا، مرة نكرة (١٧)، ومرة معرفة (٢٥)؛ فهو ليس المال المجهول المصدر بل المعروف المصدر أيضا. ولا يأتي اللفظ مرفوعا الا فيما ندر. بل الأغلب منصوبا (١٧) أو مجرورا (١٣)، مما يدل على أن المال مفعول به وليس فاعلا. ولا يكون مضافا الى ضمير المتكلم الا فيما ندر (مرة واحدة). ولا يضاف الى ضمير المخاطب على الاطلاق، بل يضاف دائما الى ضمير الغائب مشيرا الى الملاك الغائبين، فقراء أم أغنياء ام طبقة متوسطة.

ويضرب الله والرسول المثل بالاشعريين الذين إذا أرملوا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد واقتسموه بينهم بالسوية. فهم منه وهو منهم. ويشرح ابن عباس العفو في آية "خذ العفو"، أي انفاق الفضل. فالعفو ما يفضل عن الاهل. والبدء بالنفس ثم الاهل ثم الاقرباء فالاقرب. واعطاء الفضل خير وامساكه شر. والبداية بالعيال. واليد العليا خير من اليد السفلى. فالتعاون مغروز في الطبيعة البشرية لأن الانسان مدني بطبعه واختلاف القدرات سبب التعاون[٤٣].

وهنا يبدو حق الجار كدليل على التكافل الاجتماعي: "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". فالرزق للجميع والجار كالاهل: "مازال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت انه سيورثه". ويتحدث القرآن عن الجار الجنب والجار ذي القربى. وقد ذكر لفظ "الجار" ثلاث مرات: الاولى بمعنى الاحسان للجار ذي القربى مثل الاحسان بالوالدين وبذي القربى واليتامى والمساكين؛ والثانية بمعنى ملاصقة الجار للجار "والجار الجنب، والصاحب بالجنب"، مما يدل على مدى القربى؛ والثالثة بمعني الدفاع عن الجار: "وقال لاغالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم".

ومن نفس اشتقاق اللفظ يذكر فعل "يجاور" في المكان: "لنخرجنك ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا"، بمعنى القرب أو البعد. ومن نفس الاشتقاق فعل "يجير" بمعني دفع الاذى: "يغفر لكم من ذنوبكم ويجيركم من عذاب اليم". والجوار والاجارة صفات يصف الله بها نفسه، فالله يجير ولا يجار عليه. ومن يجير الكافرين من العذاب الاليم ؟ "قل اني لن يجيرني من الله احد. فاذا اجار الرسول أو انسان احدا فانما يتشبه بالله في انصاف المظلومين: "وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله". والطبيعة نفسها تتجاور في نظام: "وفي الارض قطع متجاورات". ولفظ "الجار" من الالفاظ التي تعني نفس الشيء ونقيضه، الحماية والجور، الدفاع والتعدي. ومنه لفظ "جائر" في "وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر".

وقد تأكدت هذه المعاني للجوار في الفقه تنظيرا للقرآن والسنة. فلا يجوز أن يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره ولا يجوز أن يحبس جار من جاره الماء الجاري والعيون والآبار، فلا ضرر ولاضرار. وهناك البيع بالشفعة، نظرا لحق الجار وأولويته في البيع. وقد ينال المجري حقه ولو بالتنفيذ الجبري. ومن زرع في ملك غيره فله قيمة الزرع.

(٤٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٣٢ - ١٦٢.

لذلك جعل سيد قطب التوحيد يقوم على ثلاثة مبادئ: التحرر الوجداني، والمساواة الانسانية، والتكافل الاجتماعي. ويضم التكافل الاجتماعي، التكافل بين الفرد وذاته، والفرد واسرته، والفرد والجماعة، والامة والأمم، والجيل والاجيال[٤٤].

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي رد فضول اموال الاغنياء الى الفقراء، وهو ما يعني بلغة العصر اعادة توزيع الدخل. فعندما بدأ التفاوت الطبقي يظهر في المجتمع الاسلامي الاول قرر النبي ذلك. كما قرر عمر اعادة النظر في المؤلفة قلوبهم بعد عام الفتح، واعادة النظر في العطاء طبقا لمبدأ الرجل واسبقيته في الاسلام. وهي نفس الثورة التي قادها ابو ذر ضد عثمان في بداية التفاوت الطبقي بين الاغنياء والفقراء. وعندما نزلت آية "والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم"، "سأل الناس: الزكاة ؟ قال الرسول: في المال حق غير الزكاة، وهو حق الفقراء في أموال الاغنياء.

وقد ورد لفظ الفقراء في القرآن بعدة معان[٤٥]. فالفقر ليس صفة لله. فالله هو الغني والناس هم الفقراء اليه: "لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء". فاذا كان السلوك الفاضل يقوم على التشبه بالله، كان من أهداف الانسان محاربة الفقر: "والله لوكان الفقر رجلا لقتلته". الانسان هو الفقير الى الله والله هوالغني: "فقال ربّ اني لما أنزلت اليّ من خير فقير"؛ "يأيها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد"؛ "والله الغني وأنتم الفقراء". الله هو مولى الاغنياء والفقراء: "إن يكن غنيا أو فقيراً فالله أولى بهما". وهو الذي يؤتي الفقراء من فضله: "إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله". والفقر من الشيطان، أي إنه شيء مرذول مثل الفحشاء: "الشيطان يعدكم الفقر". واطعام الفقراء واجب: "فكلوا منها واطعموا البائس والفقير". والفقر لا يدفع الى الجشع بل الى التعفف: "ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف.

وقد ورد لفظ الغني ومشتقاته وتردد اكثر من لفظ الفقراء[٤٦]. ولا يعني ذلك تفضيل الاغنياء على الفقراء، بل إن مشتقات لفظ "غني" أكثر من مشتقات لفظ "فقير"، مثل يغني بمعنى ازدهر: "فجعلناها حصيدا كأن لم تَغْنَ بالامس؛ "والذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها". ويأتي أيضا بمعنى أغنى، مثل "ما أغنى عنكم جمعكم"، "ما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون".

(٤٤) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، لجنة النشر للجامعيين، مكتبة مصر (بدون تاريخ).

(٤٥) ورد اللفظ في القرآن ١٣ مرة.

(٤٦) ورد اللفظ في القرآن ٧٣ مرة.

ويعني أيضا لفظ أغنى أثرى، مثل "ووجدك عائلا فأغنى،" أو يستكفي: "لكل امرئ منهم يومئذ شيء يغنيه". ويعني لفظ استغنى عدم الحاجة، اغناء النفس بالنفس: "أما من استغنى فأنت له تصدّى". ويأتي لفظ غني مفرداً وجمعاً، ومغنون بنفس المعنى. والمغني صفه للـه. أما الغني فعليه أن يستعفف: "ومن كان غنيا فليستعفف"؛ "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف". فالغني غني النفس. وواجب الاغنياء الجهاد والا كانوا مع الخوالف ومن القاعدين: "إنما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء"[٤٧].

ومن وسائل التكافل الاجتماعي تذويب الفوارق بين الطبقات وما يتبع من وسائل حديثة بوضع حد ادنى للملكية الفردية، وفرض ضرائب تصاعدية، والدخول على الممتلكات، ووضع ضرائب الصيد والعشار (الجمارك) والحوانيت، ومراعاة اقامة التوازن المادي المعقول بين كل أفراد الجماعة، ومراعاة المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة حين التعارض. وقد لا تكفي الزكاة، وقد لا يترك الانفاق طوعا، إنما نظم ذلك كله طبقا لمبدأ المساواة والتكافل الاجتماعي. ففي المال حق غير الزكاة[٤٨].

ويخطيء البعض عندما يتصورون ان الدرجات التي جعل الله الناس بعضهم فوق بعض هي درجات في الرزق والثروة والمال. بل هي درجات في التقوى والعمل الصالح. فقد ورد لفظ درجة ودرجات، وهي درجات عند الله وليست في الدنيا، في الطاعة، طاعة النساء للرجال: "وللرجال عليهن درجة"؛ وفي الجهاد: "فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة"؛ وفي الانفاق: "وأولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا". اما الدرجات فهي في القرب من الله والكلام معه، وفي المغفرة والرحمة، وفي تدخل المشيئة الالهية، وفي العمل: "ولكل درجات مما عملوا"؛ وفي العلم: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات"؛ وفي الدنيا للسخرية: "ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا". وهي امتحان واختبار للبشر: "وهو الذي جعلكم خلائف في الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم"؛ وهي صفة الهية: "رفيع الدرجات ذو العرش". وفي يوم القيامة: "فأولئك لهم الدرجات العلى"، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفصيلا"[٤٩].

(٤٧) ترددت مشتقات لفظ غني ٤٧ مرة: بمعنى ازدهر ٤ مرات، وعدم الاحتياج ٤مرات، ومفردا ٢٠ مرة، وجمعا ٤ مرات، ومغنون مرتين، وصفة لله ١٨مرة.

(٤٨) محمد بديع شريف، المساواة في الاسلام.

(٤٩) تردد لفظ درجة ٤ مرات، ودرجات ١٤ مرة.

وفي مقابل لفظ الدرجات هناك معاني المساواة في الصلاة والحج وفي الخلق: "الناس من آدم وآدم من تراب". فالاعلان عن التوحيد: "الله أكبر"، هدم للطبقية بين الناس. ويتساوى الجميع في الكرامة: "ولقد كرمنا بني آدم"، وفي القول: "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"، وفي الأخوة: "إنما المؤمنون أخوة"، وفي الحقوق، كما ظهرت في خطبة الوداع[٥٠].

لذلك شرعت الزكاة. وقرنت بالصلاة: "الذين ان مكنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة". وهدفها منع الاكتناز وحبس المال عن حركة المجتمع، ووظيفته في الاستخدام. وقد حارب أبو بكر دفاعا عنها والتزاما لمعاني الزكاة بها. وليس المقصود منها مجرد اعطاء ٢,٥٪ مما يحول عليه الحول دون استخدام، بل المقصود دفع الانسان وحثه على عدم الاكتناز من اجل سيولة رأس المال للصالح العام، واستثمار الأموال وتوظيفها لتنمية المجتمع. وليس المقصود منها الصدقة بل تجميع زكاة المال من أجل استثمارها كرأسمال لايجاد فرص للعمالة لحل مشكلة البطالة ولتشييد المصانع لزيادة الانتاج واستصلاح الاراضي.

وقد ورد لفظ "الزكاة" في القرآن مرتبطا بالصلاة "واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة" أو بمفرده. وهو يرد دائما مرتبطاً بالتقوى "فسأكتبها للذين يتّقون ويؤتون الزكاة". ويتفاضل الناس في الزكاة: "فأردنا أن يبدلوا ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحما"؛ وتأتي الزكاة مقترنة بالحنان والرحمة: "وحنانا من لدنا وزكاة وكان تقيا"؛ وغايتها وجه الله؛ "وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون". لذلك ارتبطت بالايمان بالآخرة: "الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون"[٥١].

وهي على ثلاثة انواع: زكاة الفطر، إذ يظل صوم رمضان معلقا بين السماء والارض لا يرفع الا بها؛ وزكاة المال بعد حلول الحول، الا الحصاد فان زكاته تؤتى على الفور؛ وما كان به الزكاة قديما الحيوان، النعم: الابل والبقر والغنم، والنبات الزرع والثمار، والمعادن، الذهب والفضة. ولا تجب في المسكن والثياب والاثاث والسلاح والركوب والكتب وآلات العمل لأنها اشياء للاستعمال وليست للاكتناز[٥٢].

(٥٠) د. محمد شوقي الفنجري، المذهب الاقتصادي في الاسلام، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٨٦.

(٥١) يرد لفظ الزكاة ٣٢ مرة: مرتبطا بالصلاة ٢٧ مرة، وبمفرده خمس مرات.

(٥٢) عبد الرازق نوفل، الزكاة، وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، العدد ٣، القاهرة، ١٩٦١.

والصدقة إحدى وسائل التكافل الاجتماعي. وهي امر تطوعي، على حين أن الزكاة أمر ضروري. وخير الصدقات ما كان عن ظهر غنى دون ان يتكفف الناس. ولا تعني الصدقة اعطاء كل شيء أو نصفه أو ثلثه. فالافضل ترك الاهل ولهم الكفاية خير من ان يكونوا عالة على الناس. ولا تعني الصدقة فقط العطاء، حتى اللقمة يضعها الزوج في فم زوجته صدقة. وهي طهارة للنفس من حب المال: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها". وظاهر الانفاق الفقد وهو في الحقيقة وجد، يوفى فيما بعد في الدنيا الآخرة. "وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف اليكم وأنتم لا تظلمون". والانفاق هو محك الايمان وليست العبادة: "ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة"[٥٣].

والصدقة أحد أشكال الفدية، مثل الصيام والنسك: "ففدية من صيام أو صدقة أو نسك". فهي تطهير للنفس، ولذلك تبطل اذا تبعها أذى. وفي هذه الحالة القول المعروف أفضل: "قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى". وهي خير من الكلام والنجوى: "لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة أو معروف". وهي على نقيض الربا: الصدقة للعون على الفقر والربا استغلال الفقر. لذلك يمحق الله الربا ويربي الصدقات. والصدقات لا تطلب بل توهب دون طلب بالهمز والفخر والتلميح والتصريح: "ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن اعطوا منها رضوا". ولا يستحقها الا الفقراء. ويمكن أن تبدو وحتى أن يتنافس عليها الناس، "وان تبدوا الصدقات فنعما هي". وهي لله وليس للبشر: "الم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات"[٥٤].

وفي بيت المال تلبية لحاجات الجميع. فهو مال الله وليس مال الحكام. ولكل قوم نصيب فيه، المهاجرون والانصار والاعراب. وقد كتب عمر الدواوين، وجعل لكل واحد في هذا المال حقاً، حتى ولو كان عبدا مملوكا. وعمر واحد منهم، طبقا لمنزلة كل منهم في الكتاب والسنة والبلاء والقدم والعناء والحاجة في الاسلام، حتى ولو كان فوق جبال صنعاء. ولو عاش عمر لسار في الرعية لمعرفة قضاء الحوائج التي يمنعها العمال عنه ولا يصل اليه

(٥٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، الشعب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٠-٧٦.

(٥٤) ورد لفظ الصدقة في القرآن الكريم بالمعنى الدقيق خمس مرات، والصدقات سبع مرات، وصدقاتكم مع ضمير المخاطب مرة واحدة، وبمعنى مجازي عن صدقات النساء: "وآتوا النساء صدقاتهن نحلة".

أصحابها، وللإقامة في كل قطر شهرين، مصر والشام والجزيرة والبحرين والكوفة، تحريرا للحاكم من سلطة البلاط المقيم في قصر الرياسة.

وكانت وظيفة بيت المال الرئيسية، أي الخزانة العامة، الصرف على أوجه المصلحة العامة، ولا سيما اعاشة الفقراء وتدبير المصالح العامة. وهم جماعات ست بناء على الآية الكريمة "انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم". فالفقير هو المحتاج الذي تحفظ كرامته من بيت المال. والمسكين اشد حاجة من الفقير. والعاملون هم المشرفون على الصدقة ورعاة الاغنام. ويضم المؤلفة قلوبهم المسلمين والمنافقين والمشركين. والمكاتبون هم العبيد والارقاء لتحريرهم من بيت المال. والغارمون هم المدينون المثقلون بالديون. والغزاة هم المرابطون في الثغور. وأبناء السبيل هم المسافرون الذين ليس لديهم شيء يتزودون به أو يستريحون فيه. وبيت المال وسيلة الاعاشة للطبقات الفقيرة والمحتاجة.

ويشمل الضمان الاجتماعي العجائز بصرف النظر عن دينهم، كما فعل لشيخ عجوز من يهود المدينة: "ما انصفناك يا شيخ. أخذنا منك الجزية شابا ثم ضيعناك شيخاً". فهوية الانسان انسانيته وليس دينه، حياته وليست عقائده، عمله وليس ايمانه. فالتكافل الاجتماعي لا يكون فقط في ذروة الحياة من اجل العمل المنتج، بل في آخرها، استحقاقا للعناية ورعاية المسنين.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي اطعام الفقير تكفيرا عن الذنوب، اطعام ستين مسكينا تعويضا عن الافطار في رمضان طالما أن الصيام لم يدفع الانسان الى المشاركة الوجدانية مع الجوعى. وما دام قد أفطر فعليه افطار المساكين بل وستين منهم. فاطعام النفس يساوي اطعام ستين مسكينا آخرين. كما ان النحر ايضا في الحج اطعام للفقراء. والاطعام ما هو الا رمز للتوحد مع الآخر في مجتمع واحد.

وقد ورد لفظ "مسكين" في القرآن الكريم في اطار الفدية عن الصيام: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين"؛ "ومن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا". وكفارة أخرى اطعام عشرة مساكين وحث على إطعام المساكين: "ولا يحض على طعام المسكين"؛ "ولم تك تطعم المسكين". بل ان الانسان يؤثر اطعام المسكين واليتيم والاسير على اطعام نفسه. والمسكين مثل ذي القربى وابن السبيل. وهو رمز آخر على وحدة الأمة[٥٥]. أما لفظ "المساكين" في

(٥٥) تردد لفظ " مسكين " في القرآن ١١ مرة، وجمعا " مساكين " ١٢ مرة.

صيغة الجمع فإنه يأتي مقرونا بالوالدين: "وبالوالدين احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين"، وبذي القربى واليتامى. كما يأتي مع من يستحق في خمس الغنائم "واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه والرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين"، ومع من يستحق الصدقات كالفقراء والعاملين عليها وفي الرقاب.

ومفهوم التكافل الاجتماعي هو اوسع المفاهيم الثلاثة. وهو ليس واردا لفظا في الكتاب والسنة، الا ان المعنى حاضر في عدة مفاهيم أخرى. فبالاضافة الى معاني الرعاية والعناية، يقوم هذا المفهوم على تصور عام للملكية الجماعية للارض، والاشتراك في الاموال، ووسائل الانتاج التي تعم بها البلوى، وتفتيت الثروات على أكبر قاعدة ممكنة، وحق الفقراء في اموال الاغنياء، ومن خلال الزكاة والصدقات وبيت المال والجوار والكفارة وقبل أن يلجأ الحاكم الى التأميم والمصادرة في حالة الاستغلال أو الاحتكار.

خامساً- مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي وايديولوجيات التنمية

مما لا شك فيه أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي، كما هي واردة في التراث القديم، في حاجة الى اعادة بناء من اجل صياغتها مع غيرها من المفاهيم كايدولوجية التنمية في العصر الحاضر. وربما تحتاج الى مجرد ابراز وبلورة واعادة احضار في الثقافة الشعبية ضد المفاهيم الشائعة التي تعوق التنمية أكثر مما تدفع اليها. فصياغة هذه المفاهيم تمت في إطار الثقافات القديمة وظروف العصر القديمة، وقد تغير الإطار الثقافي اليوناني الفارسي الهندي القديم الى إطار ثقافي غربي حديث، كما تغيرت الظروف القديمة عندما تمت الترجمة من موضع قوة الى ظروف حديثة تتم الترجمة فيها من موطن ضعف وإحساس بالدونية، وبهم النقل دون الإبداع.

وكما هو الحال في كثير من المذاهب السياسية العاصرة، كان من الأسهل، بدلا من اعادة الموروث القديم المطوي في بطون الكتب القديمة، استدعاء الوافد الحديث مادام الامر لا يتعلق بالثقافة المباشرة بل بمجرد أمورٍ عملية اجرائية ادارية سيادية حكومية مثل التنمية بمعونة دولية من الدول الاشتراكية أولاً ثم من النظم الرأسمالية ثانياً. وتغلّب العمل على النظر، واعطيت الأولوية للانجاز السريع اعتمادا على الخارج اكثر من التطور الدخلي اعتمادا على الداخل. ولا يقتصر هذا الوضع على ايديولوجيات التنمية وحدها بل على كل العلوم الإنسانية والطبيعية كتعبير عن موقف حضاري عام يقوم على إزدواجية مصادر المعرفة، الموروث القديم والوافد الحديث، دون محاولات جادة وأساسية لقراءة الموروث بروح العصر أو لنقد الوافد بناء على خصوصيات التجارب التنموية طبقا لأنواع المجتمعات المختلفة وتباين مراحلها التاريخية.

لذلك جاءت عمليات التنمية، سواء من الناحية النظرية أو من ناحية السياسات العملية، جزءا من التغريبِ العام للمجتمعات العربية الاسلامية المعاصرة على المستوى السياسي والاقتصادي. ووُجد في الثقافة التقليدية ما يؤيد اكثر مما يعارض، طبقا لاتجاه القرار السياسي للنخبة الحاكمة. فالثقافة التقليدية مخزون ضخم به كل شيء حتى المتناقضات. وتقوم عملية الانتقاء والتأويل باختبار ما يناسب منها لتبرير القرار السياسي. فاذا ما تغير القرار الى النقيض تغير الاختيار والتأويل الى النقيض المماثل. وهكذا فقدت الجماهير الثقة في القيادة السياسية وفي المؤسسة الدينية في آن واحد، وأصبح الوافد هو الأصل والموروث هو الفرع.

جاءت التنمية اولاً اقطاعية أو ليبرالية قبل الثورات العربية الاخيرة، ثم اشتراكية عربية بعدها، بناء على الايديولوجيتين المعروفتين آنذاك، الرأسمالية والاشتراكية، نصا احيانا وبتصرف احيانا أخرى، ثم رأسمالية طفيلية ثالثا بعد انهيار الحلم القومي وبداية التبعية للمعسكر الرأسمالي، خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وتحول العالم الى قطب واحد باسم اقتصاد السوق وحرية التجارة العالمية كما مثلتها اتفاقية "الجات". وفي كل الحالات تُبرز الإختيارات السياسية بالثقافة التقليدية من أجل إقناع الجماهير بها وإضفاء مزيد من الشرعية على النظام السياسي.

وقد أيد الأيديولوجيتين الأخيرتين الخطاب الرسمي للهيئات الدولية. فهي التي تقوم بالتمويل الكلي أو الجزئي لمشروعات التنمية، وتمد بالخبرات البشرية، بل وتشارك في اعداد خطط التنمية. وعادة ما يكون التخطيط بناء على تصور الهيئات الدولية، وربما تنفيذاً لأغراضها، خاصة وانها قد تخضع أو تتأثر بالقوى الكبرى وضغوطها عليها، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمات التنمية التابعة للأمم المتحدة. وعادة ما يؤيد الخطاب الدولي تجارب التنمية الرأسمالية التي تقوم على اقتصاديات السوق، والربح، والخصخصة، وتقويم العملات المحلية، والنشاط الإقتصادي الحر، حتى يطمئن رأس المال الأجنبي الى بقائه بعيدا عن مخاطر التأميم وسيطرة الدولة على وسائل الانتاج ووضع القوانين للحد من نشاط رأس المال الأجنبي والبضائع الأجنبية حماية للصناعات الوطنية.

وعادة ما تكون النماذج التي تقدمها الهيئات والمنظمات الدولية ضحية النموذج الواحد لتنمية كل الشعوب، ايمانا بقدرة التخطيط ودقة التنفيذ، وكأن تنمية الموارد مستقلة عن تنمية البشر. فهذه التنمية لا تأخذ خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتنوعة والمختلفة بعين الاعتبار، ولا تعرف الى أي حد تقبل الثقافات التقليدية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مفاهيم التنمية أو نظمها أو غاياتها، فتتحول نقلا للحداثة من المنظمات والهيئات الدولية الى النخب الحاكمة دون أن تساندها حركات شعبية بالمساهمة والمشاركة والتطوير والتنفيذ. بل تقوم الثورات أحيانا (مثلاً ما يسمى بثورات الخبز في مصر والمغرب وتونس والجزائر والاردن) ضد غلاء الأسعار ورفع الدعم عن المواد الغذائية الأساسية مثل الخبز، لأن الجماهير لا تستطيع شراء حاجياتها الأساسية بالأسعار العالمية والأجور المحلية.

ولما كانت التنمية تتم بين نظم محلية ونظم دولية تدعمها في سياساتها، أصبحت التنمية اختيارا من النخبة الحاكمة وجزءا من جهاز الدولة، تقوم بها وزارة التخطيط أو معهد التخطيط أو أجهزة التنمية في الوزارات المختلفة، وتضطلع أجهزة العلاقات العامة بتسويقها

والاعلان عنها والترويج لها، وتخضع لكل عيوب أجهزة الدولة من بيروقراطية ونقص في التخطيط.

وطالما أن النخبة الحاكمة قائمة وثابتة في الحكم، تتم عمليات التنمية. فإذا ما وقع لها سوء: موت فجائي للزعيم أو انقلاب عسكري على القائد، انقلبت خطط التنمية رأسا على عقب، وتغيرت من نموذج الى آخر: من التخطيط الى السوق، ومن الاشتراكية الى الرأسمالية، ومن القطاع العام الى القطاع الخاص، ومن حماية الصناعة الوطنية الى حرية المنافسة في الاسواق، ومن التحالف مع الشرق الى التحالف مع الغرب، كما حدث في مصر بعد رحيل الرئيس جمال عبد الناصر في ايلول/سبتمبر ١٩٧٠. والناس في كلا الحالتين تنفذ التعليمات، وتتبع التوجيهات دون أن يكون لها أي أثر في التجربة الأولى أو في التجربة الثانية. فأذا ما أحست بالفرق بين الاثنتين بعد فترة من الزمن، وشعرت بالفرق بين تدعيم المواد الغذائية والايجارات المنخفضة من لجان الاسكان، ومجانية التعليم، وحقوق العمال، من ناحية، ومن ناحية ثانية الانقلاب الى السياسات النقيضة في التجربة الثانية برفع الدعم، ونهاية الايجار وبداية التمليك، وعدم التزام الدولة بعمالة الخريجين، وبداية التعليم الخاص، وبيع القطاع العام، وتسريح العمال، قامت بعدة انتفاضات شعبية وفنية تتعلم الدولة منها وترصد مؤشرات الأزمة الاجتماعية اكثر مما تتعلم أحزاب المعارضة منها.

وعادة ما يتم التخطيط برؤية النخب الحاكمة وتنفيذ الطبقات المتوسطة باسم التوحد مع الجماهير والتعبير عن مصالحها، فيتم التركيز على الصناعات الاستهلاكية واقامة المراكز الصناعية بجوار المدن الكبري (حلوان، شبرا الخيمة، العاشر من رمضان... الخ): صناعات العربات، والمساكن السابقة التجهيز، والتلفزيونات الملونة، وبناء الطرق السريعة.

وتكون هذه النخب الحاكمة أو المنفذة هي المستفيدة من جزء كبير من المعونات الدولية بعد اقتطاع جزء منها لدراسات الجدوى للموظفين الدوليين. فتتحول المصالح العامة الى مصالح شخصية، ويتم استبعاد الباحثين الوطنيين المخالفين في الرأي أو المعترضين على طرق التنفيذ.

صحيح أن الطبقة المتوسطة في البلاد النامية ما زالت هي الأداة الرئيسية للتنفيذ، وهي القادرة على التحديث، وهي التي في مركز القيادة وأصدار القرارات التنفيذية. ومع ذلك تظل عيوبها عيوب الطبقة المتوسطة كما هي في الأدبيات الماركسية، مثل الانتهازية، والحرص على المنفعة الشخصية من النخب الحاكمة، والنفاق مع الطبقة الدنيا، واختلاف الأقوال عن الاعمال، والتكسب من كلا الطبقتين، والتلون مع تغير السياسات إذا ما تغيرت

النخب الحاكمة. فهي محافظة اذا كانت النخبة محافظة، وثورية مع الجماهير في لحظات الغضب. تنفذ سياسات النخب وتمتص غضب الجماهير.

ولما كانت أجهزة الدولة هي التي تقوم بالتنفيذ، نشأت البيروقراطية وانتظار التعليمات والتوجيهات من الأعلى الى الأدنى، وغابت المبادرة الخلاقة من الأطر السياسية أو الاجهزة التنفيذية، كما غابت مشاركة الجماهير في التخطيط والتنفيذ والنقد والتطوير. وغابت المشاركة الشعبية، وقل الاقتناع الشعبي العام نظرا لأزمة الديمقراطية في نظم الحكم. وما دام الشعب لم يؤخذ رأيه في السياسات فمن الطبيعي الا يشارك في التنفيذ.

فاذا ما قامت أطر الحزب الحاكم وقادة منظمات الشباب بمحاولات لتعبئة الجماهير لصالح مشاريع التنمية القومية مثل السد العالي في مصر أو النهر العظيم في ليبيا، لم يخل الامر من طابع تعبوي شعبي على مستوى الخطابة والحماس القولي دون أن يتحول ذلك الى انجاز فعلي حقيقي. وغالبا ما يكون قادة التنظيمات الشعبية موظفين ايديولوجيين في الدولة، يكثرون من الكلام بينما تقل الافعال. فيصبح الخطاب التنموي الرسمي موضع شك ودون تصديق.

وطالما أن التخطيط مركزي الاتجاه، فهو يتم باسم الدولة. ففي الذهن الشعبي أن مال الدولة حلال لأن الدولة تأخذ اكثر مما تعطي، ومصدر قهر وعدوان على المواطن والحقوق اكثر منها تمثيلا لمطالب الناس وأداة لاسترداد حقوقهم المسلوبة. فتنتهز الناس الفرص لتسترد بالسر ما أخذ منها بالعلن، وتستعيد في الخفاء ما أخذ منها بالقسر، فيكثر الفساد ونهب المال العام. وقد أدى ذلك إلى خسارة باهظة في شركات القطاع العام، التي اصبحت مديونة للبنوك ومجرد ستار للعمولات وتنفيذ الخطط من الباطن مع الشركات الخاصة، مما اعطى الذريعة لنخبة سياسية أخرى لاجراء اختيارات سياسية مناهضة ولتصفية وبيع القطاع الخاص دون أن يقل الفساد فيه، وذلك بعد أن ضعفت رقابة الدولة، وزادت البنوك الاجنبية، واتسع نطاق التعامل النقدي الحرّ دون اشراف من البنك المركزي.

ونظرا لغياب رقابة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادي الخاص، تم تهريب جزء من رؤوس الاموال الى الخارج، حتى أصبحت تعادل ثلاثة أضعاف الدخل القومي. وتم تأسيس شركات لتوظيف الأموال تنهب أموال المستثمرين في الداخل. فنهب المواطنين للمواطنين أخف وطأة من نهب الأجانب للمواطنين. ونظرا لسيادة قيم الكسب السريع والاستهلاك، أصبح الغش سائدا في كل شيء، في الزراعة والصناعة والتجارة، دون رقابة من ضمير أو حماية من قانون، حتى أصبح الاستثناء هو القاعدة.

وبالرغم من بعض الانجازات الملموسة لسياسات التخطيط، مثل انخفاض الاسعار، والزيادة النسبية في الاجور، وتحديد ايجار المساكن، ومجانية التعليم، اتُهمت هذه السياسات من المعارضة الدينية، في الداخل والخارج، بالشيوعية والالحاد والمادية والتبعية للاتحاد السوفياتي، أي بأنها تنكر وجود الأديان، ولا تؤمن بالله، وتدعو الى الصراع بين الطبقات. واضطرت النخب الحاكمة، أمام هذه الاتهامات، الى الدفاع عن نفسها باستخدام ثقافات الناس، في الجدل الدائر بين النظم التقدمية والنظم الرجعية والى القول بأنها اشتراكية تؤمن بالله والسلام الاجتماعي وتنكر العنف والصراع بين الطبقات.

وظهرت أدبيات للاستهلاك المحلي تدافع عن سياسات التنمية، وتؤكد الخصوصية الثقافية في ادبيات الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الاسلامية، وتفسح لها أجهزة الأعلام مكانا بارزا في عصر التجربة الإشتراكية. فما يحدث في مصر وفي سوريا والعراق واليمن والجزائر تطبيق عربي للاشتراكية وليس الاشتراكية العلمية، وذلك حفاظا على خصوصيات الثقافة. واذا كانت الاشتراكية واحدة، وهي الاشتراكية العلمية أو الماركسية، فان مايحدث في العالم العربي هو التطبيق العربي للاشتراكية طبقا لظروف كل قطر عربي. ثم تنتهي هذه الاشتراكية وتموت في قلوب رجالها وبأقلام محرريها وفي أجهزة الاعلام بمجرد التحول من التجربة الاشتراكية الى التجربة الرأسمالية، مما يسبب مناعة عند الناس ضد مصداقية الخطاب السياسي بجعلها تتحول الى الخطاب الاسلامي الذي ينبع من قلوب معتنقيه ومن قاع الثقافة الموروثة.

والخلاصة أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الإجتماعي في جانب وايديولوجيات التنمية في جانب أخر. فالمفاهيم الأولى أقرب الى الموروث القديم، بينما ايديولوجيات التنمية أقرب الى الوافد الحديث، ولا صلة بينهما إلا على مستوى الشعارات: إستعمال شعارات الموروث لتبرير تجارب الوافد أو إستعمال شعارات الوافد لتبرير حركات التغير الإجتماعي دون الإستناد الى الموروث. وتقوم بهذا التفاعل بين الموروث والوافد أجهزة الإعلام التابعة للدولة، وذلك لصالح القيادة السياسية والنخبة الحاكمة وليس على مستوى ثقافة الجماهير وإعادة بنائها بحيث تُحقق ايديولوجيات التنمية بناءً على الموروث الثقافي والمفاهيم المساندة لها، كالعلم والعمل والتكافل الإجتماعي والمساواة وتكافؤ الفرص والعدالة.

سادساً- المعوقات الأيديولوجية في الثقافة التقليدية

نظرا لعدم ارتباط ايديولوجيات التنمية بـالتراث العربـي الاسـلامي، ولارتباطـها بالمذاهب السياسية والاقتصادية الغربية، ولاستعمال التراث العربي الاسلامي كتـبرير لهـا، ليبرالية أم اشتراكية أم رأسمالية، ظلت الثقافة الدينية كما هي: تقليدية محافظة كمـا ورثهـا الناس منذ ألف عام، أي منذ قضاء الغزالي على العلوم العقلية لحساب التصوف، ونقده فرق المعارضة (الشيعة والخوارج والمعتزلة) لحساب الدولة (دولة نظام الملك في بغداد)، ووضع حد للتعددية السياسية لحساب المذهب الواحد في العقيدة: الأشعرية، والمذهب الواحـد فـي الشريعة: الشافعية. وقد اتحدت هذه المحافظة مع الثقافة الشعبية فأصبحت المخزون النفسـي للجماهير، تمد الناس بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك.

ومن سمات هذه المحافظة، التي أصبحت هي التيار الرئيسي في الفكر الديني إبـان الحكم العثماني وحتى فجر النهضة العربية، منذ القرن الماضي، سمة التركيز علـى أهميـة العقائد والشعائر والحدود والمؤسسات والغيبيات. لقد تحولت العقائد من كونها وسائل لتحقيق غايات الى حقائق بذاتها مستقلة عن العالم. فـ "الله واحد" مجرد قضية عددية لا مردود لهـا في حياة الفرد والجماعة ومسار التاريخ، مجرد تمتمة بالشفتين لا تؤثر في حياة الشعور ولا تعكس التوحيد في وحدة القول والعمل ، الفكر والوجدان، الداخل والخـارج، كـي يصبـح توحيد الشخصية أو توحيد المجتمع بلا طبقات اجتماعيـة، أو توحيـد الأجنـاس والأقـوام والشعوب بلا تفرقة عنصرية، وأصبحت العقائد بديلا عن العلم، تعطي تفسيرا لكـل شـيء وتحوي كل شيء. كما أنغلقت على نفسها وتكلست وتحولت الى غطاء للجهل وتستر عليـه. ولم يعد التنزيه بنية للعقل تحثه على البحث عن النظري من أجل تأسيس العلم كما فعل القدماء بتوحيدهم بين العقل والوحي والطبيعة والإنسانية في آن واحد. في حين أن عبارات التنزيـه "تعالى الله عما يصفون" أو "سبحانه وتعالى" تعني التجاوز المستمر والذهاب الى مـا هـو أسمى وأعلى، كماهو الحال في الفعل اللاتيني Transcendere، وهو شرط تأسيس العلم. لقـد تحول العلم الى إيمان بدل أن يتحول الإيمان الى علم. ولما لم يستطع الإيمان تأسيس العلـم إتجهنا الى الغرب نستعير منه العلم، فتجاور الإيمان الموروث مع العلم الوافد، وظننـا اننـا بذلك نحصل على فضيلتين، الإيمان من عندنا، والعلم من عند الغرب، وله فضيلة واحدة هي العلم. ولما كان العلم عندهم مجردا عن الإيمان فقد خسروا الفضيلة بعد تحولها الى رذيلة.

وتقلص العمل في اداء الشعائر، وهزل العمل الصالح، وانزوى العمـل المنتـج، وتحول العمل العام الى مجرد حركات وطقوس، مجرد أداء للواجب الشكلي بـلا مضمـون، وغالبا مايصبح غطاء وستارا لأعمال أخرى منافية للشريعة مثل الاستغلال والغش والتحايل

والتهرب من الضرائب والاستيلاء على الأموال، كما حدث في شركات توظيف الأموال أخيرا في مصـر. وكما تحول الاسلام الى مسيحية في الايمان، تحول الى يهودية فـي العمـل، مجرد اعمال الشريعة، ظاهر دون باطن، اشكال ورسوم دون اعمال الخير والصلاح. وكما تحول الإيمان بلا علم الى عقائدية (Dogmatism) فإن العمل تحول الى شـعائرية(Ritualim)، وضاع الاسلام بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والقانون، وهو الذي أراد شق طريق جديد بينهما: طريق العلم والعمل.

وأصبحت الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية أداة للردع والتخويـف دون معرفـة بعلل الأحكام. فمن سرق، فعن جوع أو بطالة، أو لأن السرقة أصبحت سلوكا اجتماعيا عاما، أو انه سرق القليل في مجتمع يسرق الكثير فلا يطبق الحد. فـالحدود نتـائج لا مقدمـات، وواجبات بعد حقوق، فلا توضع العربة أمام الحصان. واختزلت الشريعة الاسلامية في قانون العقوبات، كما اختزلت الحقوق في الواجبات، مع أن الشريعة الاسلامية تعطي الحقـوق أولا كشرط لأداء الواجبات: فللمسلم حق الحياة والعمل والكسب والسكن والرعاية الصحية والطعام والشراب واللباس والتعليم والمواصلات والزواج المبكر والتأمين الإجتماعي ورعاية المسنين قبل أن توقع عليه العقوبات، حد السرقة أو الزنا.

ومن مظاهر المحافظة أيضا تغليب عقيدة القضاء والقدر علـى حريـة الأفعـال، وتحول القضاء والقدر الى استسلام للمقادير وسلبية واستكانة، مما دفع الكواكبي (ت ١٩٠٢) الى كتابة أم القرى لمعرفة أسباب الفتور في الأمة الاسلامية ولامبالاة الناس وغياب حماسهم. وقد دفع ذلك أيضا محمد إقبال (ت ١٩٣٦) الى صياغة فلسفة في الحياة تقوم علـى الابـداع والانطلاق والتغيير والتجديد والاحساس بالرسالة والأمانة. وكان الأفغاني (ت ١٨٩٧) رائد الحركة الاصلاحية الحديثة، قد عالج القضية في رسالة القضاء والقدر، ناقدا سـوء تأويلـه ومقدماً تأويلاً جديداً يبعث على الحركة والنشاط ويدفع الى الاقدام. فاذا كان لكل أجل كتـاب فلماذا لا يستشهد الشهيد، ويقبل على الموت، مستشهدا بقول الشاعر.

واذا لم يكن من الموت بـدا   ***   فمن العجـز أن تكون جبانا

واذا كان الأشعري قد قال بالكسب: إن الانسان يكسب أفعاله المشروطة بقدرة اللـه الذي يخلق له الاستطاعة ساعة الفعل ، لا قبلها ولا بعدها، فقد تحول الكسب بعد ذلـك الـى عقيدة القضاء والقدر الأولى عند الجهمية، وبَعُد عن خلق الأفعـال وحريـة الاختيـار عنـد المعتزلة. وأصبحت الآجال والأرزاق والأسعار كلها من الله: فالله هو الذي يحدد الآجـال، وكل انسان ميت بأجله؛ وبالتالى قل الاهتمام بعلل الموت من الأمراض المستعصية وحوادث

الطرق حيث تقع المسؤولية على البشر، وجُعل تحديد الأسعار من الله، وكأن الله ينزل الى الأسواق، ولا قوانين العرض والطلب، والمضاربات والمزايدات، والاحتكارات ومظاهر الاستغلال، والصنعة والتسويق. وجُعلت الأرزاق أيضا من الله لا من سياسات الأجور ومقدار النشاط والمشاركة في الأرباح؛ وكل ما أتى الانسان فهو رزق بصرف النظر عما اذا كان حلالا أم حراما؛ وجُعل الفقر والغنى من الله: فكل مولود يولد ويكتب معه رزقه؛ وأُسيء تأويل "وما من دابة الا وعلى الله رزقها"، و"السعيد من سعد في بطن امه، والشقي من شقي في بطن أمه"(٥٦).

وقد تحولت عقيدت القضاء والقدر الى ثقافة شعبية تجلت في الأمثال العامية وكأنه لا توجد علاقة بين الفعل ونتائجه، بين العلة والمعلول. فالإنسان يعتمد على بركة الله دون فعل، وينتظر الفرج دون فعل؛ وحتى ولو وقع حريق فالله هو مطفؤه، فلا هرب من قضاء الله. كل شيء قدر من قبل ولا يغني حذر من قدر. ونتيجة لذلك لا أمل في الحراك الإجتماعي ما دام كل شيء مقدراً سلفا. الفقير فقير والغني غني، والمظلوم مظلوم، والظالم ظالم، وكل رزق مقسوم، وكل حظ بخت، ورب صدفة خير من ألف ميعاد. والحقيقة أن العاجز في التدبير هو الذي يحيل على المقادير، والقادر على الفعل لا يلجأ الى القدر. فالقدر تبرير للعجز، والقضاء غطاء للكسل(٥٧).

وورثت الثقافة الشعبية من التراث العربي الاسلامي القديم التصور الهرمي للعالم الذي أفرزه الفلاسفة، خاصة الفارابي، وهو من آثار نظرية الفيض في الثقافة القديمة، ظانين انه أفضل تصور يعبر عن الايمان بالله الفياض وصلته بالعالم؛ كما انه تصور يرضي

---

(٥٦) انظر كتابنا من العقيدة الى الثورة، ج ٣، العدل، ص ٣٣٩-٣٧٠.

(٥٧) بعض أمثال القضاء والقدر مثل: ابن أدم في التفكير، والرب في التدبير؛ خليها في قشتها تيجي بركة الله؛ من عمود لعمود يأتي الله بالفرج القريب؛ تبات نار تصبح رماد لها رب يدبرها؛ يا هارب من قضايا مالك رب سوايا؛ على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد.

ومن أمثال القسمة والرزق: من حبه ربه وإختاره جاب له رزقه على باب داره؛ تجري جري الوحوش وغير رزقك ما تحوش؛ إرميه في السطوح وإن كان لك فيه قسمة ما يروح؛ تبقي في إيدك وتقسم لغيرك؛ يا غراب هات بلحة قال دا قسمة، قال قسمتي بين ايديك.

ومن أمثال البخت والصدفة: بختك يا أبو بخيت؛ البخت يتبع أصحابه؛ كل صدفة خير من معاد؛ قيراط بخت ولا فدان شطارة.

ومن أمثال المكتوب والثبات الإجتماعي: المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس؛ المغلوب مغلوب، وفي الآخرة يضرب طوب؛ المكتوب على الجبين لازم تشوفه العين؛ المكتوب ممنوش مهروب؛ لا يغني حذر من قدر.

الأحساس الديني العام بالفرق بين الأعلى والأدنى، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص، تستغله السلطة كي تتوحد مع الأعلى للسيطرة على الأدنى، وتتربع على القمة لاحتواء القاعدة. ثم انه يرضي أشواق الناس واحساسهم بالرضى والاستراحة في قاعدة الهرم، متعبدة للقمة ومعظمة اياها، تعوض ضنكها بالتأمل في عظمته ورفعته الى حد التقديس ثم التأليه.

وقد انعكس هذا التصور الهرمي على المجتمع الطبقي: والطبقات أبدية لا يمكن تحريكها لا الى أعلى ولا الى أسفل، فالغني يظل غنيا، والفقير يظل فقيرا، والقوي يبقى قويا، والضعيف يبقى ضعيفا. والناس درجات، وكل فرد يعرف درجته ويعيش فيها سعيدا، لا ينظر الى أعلى صعودا بل ينظر الى أسفل حتى يرضى. ولا سبيل الى الحركة بين الطبقات إلا بالواسطة والهدايا والمنافع المتبادلة(٥٨).

وامتد هذا التصور الهرمي للعالم ليشمل كل جوانب الحياة: الله والكون، النفس والبدن، العمل والنظر، الرئيس والمدينة ، فالبنية واحدة، الأعلى يسيطر على الأدنى، والأدنى يطيع الأعلى. والخطورة هي في سيادة هذه البنية على النظام الاجتماعي والسياسي. ففي القمة يوجد الأمير. وتحته تتناقص الدرجات تباعا حتى الوصول الى القاعدة، من الوزراء والعلماء والقضاة والقواد وكبار رجال الدولة حتى العمال والفلاحين والصيادين. ولو خرج جزء من القاعدة على القمة فانه يستحسن بتره حتى يبقى النظام: بتر العضو حتى يبرأ الجسد كله. فلا معارضة في المدينة. والكل ميسر لما خلق له، ولا تغير اجتماعياً في النظام. فالانسجام أبقى من التنافر، والتآلف أخلد من الصراع(٥٩).

وقد ظهرت كثير من الأمثال العامية للإبقاء على الوضع الإجتماعي والثبات الإجتماعي (الفقير يظل فقيرا، والغني يبقى غنيا)، تؤيد الفقر القناعة والفلس والشبع والعري، وتدين الرقي الإجتماعي، وتبين أنه لا فائدة من التغير الإجتماعي. فالفلاح لا يفلح، والأوضاع أبدية لا تتغير، والمتعوس يظل متعوساً، ولا مساواة بين الناس إلا في الموت(٦٠).

---

(٥٨) مثال ذلك: الناس مقامات؛ من عرف مقامه إرتاح؛ من شاف بلوة غيره هانت بلوته عليه؛ غني مات جروا الخبر، فقير مات ما فيش خبر؛ يا بخت من كان النقيب خاله؛ العيان ما حد يعرف طريق بابه والعفي يا مكتر أحبابه؛ يجيب الكويس لاحبابه قال كل شيء بحسابه.

(٥٩) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة (بدون تاريخ).

(٦٠) وذلك مثل: الفقر حشمة والعز بهدلة؛ القناعة مال وبضاعة؛ المفلس في أمان الله؛ المفلس يغلب الشيطان؛ من كرهه ربه سلط عليه بطنه؛ من طلب الزيادة وقع في النقصان؛ المركب اللي تودي أحسن من اللي تجيب؛ ربنا ريح العريان من غسيل الصابون، ربك رب العطا يدي البرد على قد الغطا. وأمثلة الثبات الإجتماعي مثل: عمر الفلاح إن

وهذا هو السبب الثقافي لسيادة نظم التسلط والفرد الواحد، نظرا لقمة الهرم وسيادة البيروقراطية في جهاز الدولة، ونظرا للتدرج من القمة الى القاعدة، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وهو السبب الذي يمنع كل أحزاب المعارضة العلمانية من التأثير في الجماهير ذات الثقافة المحافظة. وهو السبب في خوف الأنظمة السياسية المحافظة، التي تجد دعامتها في الثقافة الشعبية المحافظة التي يروجها رجال الدين في الاعلام، من الثقافة الدينية التحررية التي تدافع عن نفسها بنفس السلاح الذي يستعمل ضدها كاداة للقهر والسيطرة. وهذا ما أكدته بعض الأمثال العامية في التوحيد بين الله والحاكم. فكلاهما سلطة. ولا فرق بين عبادة الله والخوف من السلطان؛ وكلاهما يجب له السمع والطاعة، وكلاهما كامل، له صفات الكمال ومنزه عن صفات النقص؛ وكلاهما يعد ويتوعد، يثيب ويعاقب. مثال ذلك: "أرقص للقرد في دولته"، فالناس على دين ملوكهم؛ يصبح الإنسان عبدا للسلطان إذا زاد رزقه وغمره بالمناصب والثروة: "من زادك زيده وأجعل أولادك عبيده".

وقد حاولت الثقافة الدينية المحافظة والاعتماد على هذه الثقافة الموروثة للحد من النزعة الاجتماعية في مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي باسم العداء للاشتراكية المادية والشيوعية الملحدة، وتم الاستناد على انتقاء النصوص المؤيدة لموقفهم واساءة تأويلها لصالحهم واستبعاد النصوص المعارضة واساءة تأويلها لصالحهم كذلك. فالملكية العامة للأموال، خاصة الأرض، ادعاء شيوعي: لقد وضع الله الأرض للأنام، ومن ثم لا تملكها الا الحكومة؛ وهو يورثها لمن يشاء من عباده الصالحين، وليس لعامة الناس. ويسيئون تأويل النصوص المؤيدة للملكية العامة. فمثلا: يفسّر حديث "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه" على أنه مجرد تشجيع وليس قاعدة في الملكية العامة؛ ويُستثنى من حديث "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلاء والنار"؛ كما يساء تأويل حديث "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث"، فيقال أن ذلك من خصائص النبوة وليس قاعدة تبنى عليها الملكية العامة. وقد رد أبو الأعلى المودودي على حجج القرآن في الملكية العامة. وفهم آية "كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم" تحت مظلة الميراث الذي يسمح بتركيز الأموال في الأسرة الواحدة. وهي كلها مواقف رأسمالية مسبقة[٦١].

فلح؛ من يومك يا خاله وأنت على دي الحالة؛ ربنا ما يقطع بك يا متعوس؛ يروح البرد ويجي الناموس؛ ربنا ما سوانا إلا بالموت.

(٦١) د. محمد عبد الجواد محمد، ملكية الأرض في الاسلام، ص ١٩٩-٢٦٨؛ وأيضا مقالنا " الاسلام على الطريقة الرأسمالية"، في الدين والثورة في مصر، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص ٤٥-٦٨.

وينتهي الفكر الديني المحافظ، على يد ممثليه من العلماء، الى أن ملكية الأموال والأرض في الاسلام ليست مشتركة. والمبادىء الاسلامية تحقق أهدافا اجتماعية أوسع مما تنادي به الشيوعية. ولا يدل القرآن والحديث على ان ملكية الأرض ملكية مشتركة. والغرض الذي يريد الشيوعيون الوصول اليه بتطبيق النظرية الشيوعية في الملكية المشتركة للأموال، ومنها الأرض، يمكن تحقيقه بالتفسير الصحيح لآيات القرآن والمبادىء العامة للاسلام. ولا فرق بين تحديد الملكية والتأميم في أن كليهما قيد على الملكية، وهو معارض للقرآن والحديث ولأفعال السلف مثل "وان آتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا". ويكفي لتحقيق مبادىء الاسلام الزكاة والتكافل الاجتماعي. ولكن الاسلام لم يضع حدا على نوع من أنواع الملكية من حيث الكم. وجعل الملكية الفردية للأرض الصورة الفطرية الصحيحة. ومن ثم فان تحديد الملكية تعصب يحرمه الاسلام أو تحجير ما أنزل الله به من سلطان. ولم يحدث في الاسلام ان أخذ مال الغني وأعطي الى الفقير بغير رضاه.

وبسبب هذه الثقافة الدينية المحافظة الموروثة سادت النزعة الاحادية الطرف، والاتجاه الواحد من أعلى الى أدنى، دون حركة مقابلة من ادنى الى أعلى. وساد الرأي الواحد، وضاعت التعددية، وغاب التقابل بين الرأي والرأي الآخر. فعم التقليد والتبعية، وساد الخوف على الأقلية وعم النفاق. ولم يعد حق الاختلاف وشرعيته موجودا. وأكد على ذلك حديث الفرقة الناجية الذي يجعل الحق من جانب واحد والباطل ما عداه. الناجية فرقة واحدة، وكل ما دونها هالك، وهو مايخالف روح الاسلام: أن لكل مجتهد نصيب، وأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وأن الكل راد ومردود عليه.

لقد انتهت التعددية في القرن الخامس الهجري عندما ظن الغزالي أن التعددية وقوع في نسبية المعرفة، التي تؤدي الى الشك ثم الى انكار الحقائق، واختار الأشعرية في العقائد والشافعية في الفقه. الأشعرية كايديولوجية لقوة السلطان، وأعطى التصوف كايديولوجية للطاعة للعامة، وكفّر المعارضين وأخرجهم من إجماع الأمة. وهو أول من استعمل حديث الفرقة الناجية تدعيما للدولة وتكفيرا لخصومها، وجعله في أصول العقائد، كملحق في الاقتصاد في الاعتقاد بعنوان "فيما يجب تكفيره من الفرق"[٦٢]. وقد عبرت أمثال عامية كثيرة عن هذه القيم السلبية التي روج لها الغزالي والصوفية من بعده. والتي تنكر قيمة العمل وتنتظر الحلول للمشاكل أو ظهور المعجزات من جديد على يد الأنبياء، وتستسلم للعالم وتتكيف معه دون أن تغيره، ولا تبغي العمل حتى لا يحدث خطأ أو تثار المشاكل؛ فالراحة في القعود، والأفضل ترك الذباب على العين وعدم هشه إتباعا لقضاء الرحمن! ولا يُعد العمل

(٦٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، صبيح، القاهرة (٩)، ص ١٢٣-١٢٩.

للمستقبل؛ يكفي الحاضر والمستقبل بيد الله؛ ولا داعي للأخذ بالأسباب فقد تقع الحوادث على أهون سبب[٦٣]. ومثال ذلك قيمة الصبر فهو خير، وكل شيء دواؤه الصبر، وهو طريق الى تحقيق المقاصد؛ والصبر مثل طول البال وعدم التسرع[٦٤]. والافضل عدم مواجهة المشاكل والهروب منها، فالهروب نصف الشطارة. والأفضل خفض الرأس حتى تمر العاصفة، وأن يقبل الإنسان الأمر الواقع، وأن يكون مغلوبا أفضل من أن يكون غالبا[٦٥].

وقد سيطرت هذه الثقافة الآن على النظم السياسية الممثلة في حكم الفرد المطلق ونظام الحزب الواحد، وضعف المعارضة، تجريحا ثم تجريما، فتشتتت القوى الاجتماعية والسياسية وتبعثرت وانعزلت. وأصبح الحاكم وحيدا، يبحث عن أحلاف له في الخارج بعد أن فقد شعبيته في الداخل. وأصبح النظام السياسي وحيدا بعد ان انعزلت عنه جماهيره، يعتمد على الجيش والشرطة ضد الجماعات السرية التي عادة ما تتهم بالتخطيط لتدبير انقلاب في نظام الحكم في المستقبل القريب أو البعيد. وقد أشارت الأمثال العامية الى حكم الفرد المطلق وغرور الحاكم وغناه في شعب فقير، والى خوف الناس منه وصمتهم على جبروته، واتباع الحاكم معهم سياسة الجزرة والعصا[٦٦].

كما ان الثقافة الشعبية مفهوما سلبيا للطبيعة. فالطبيعة أتت من عدم، وتنتهي الى عدم، وليس لها قوام من ذاتها. هي طبيعة حادثة بتعبير المتكلمين القدماء، ويجوز أن يكون كل شيء فيها على خلاف ما هو عليه. وقد أنكر الأشاعرة، وفي مقدمتهم الغزالي، قانون السببية بأن الله هو الفاعل الحق وغيره فاعل بالمجاز. فهو سبب الاحتراق وليس النار. الطبيعة متلقية وليست فاعلة، فانية وليست باقية، لا قوام لها من ذاتها. فكيف تكون فيها تنمية مستدامة ولا دوام الا لله؟ كيف يدوم شيء في الطبيعة وكل شيء معلق بأمره ومشروط

(٦٣) والأمثلة على رفض العمل: كل عقدة ولها حلال، ما لها إلا النبي؛ مطرح ماترسي دق لها؛ الباب اللي يجيلك منه الريح سده وإستريح؛ شيلني وشيلك؛ يفتح العين للذبان ويقول داقضا الرحمن؛ إجري يا مشكاح إللي قاعد مرتاح؛ إصرف ما في الجيب يأتيك ما في الغيب؛ تيجي على أهون سبب.

(٦٤) والأمثلة على الصبر: الصبر خير؛ كل شيء دواه الصبر لكن قلة الصبر مالهاش دوا؛ من صبر نال ومن لج مالوش، ما دوا الصبر إلا القبر؛ الغيرة مرة والصبر على الله؛ صبري على نفسي ولا صبر الناس على. والأمثلة على طول البال: طول البال تبلغ الأمال؛ طولة البال ما تخسر شي، طولة البال تهد الجمال؛ المعيشة تحب طولة البال.

(٦٥) الأمثلة على الهروب: الهروب نص الشطارة؛ ما يقع إلا الشاطر؛ طاطي لها تفوت؛ بات مغلوب ولا تبات غالب.

(٦٦) أمثلة الفردية: يا أرض ما عليكي إلا أنا؛ يا إرض إشتدي ما عليكي قدي؛ عامل لمونة في بلد قرفانة؛ عامل عنب والباقي فراطة؛ ما حدش يقول على عسله حامض. وأمثلة الجماعة: زي ولاد الكتاب يتسرعوا من أول كف، زي ولاد الحارة زمارة تجمعهم وعصايا تفرقهم.

بمشيئته؟ كما يساء تأويل آية "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" في الثقافة الشعبية، وقد استقر التأويل السيء عبر تراث السلطة.

والطبيعة ماهي الا مرآة تعكس ما بعد الطبيعة، وأداة لاكتشاف الوجود الالهي. فالحادث يحيل الى القديم، والممكن ينتهي الى الواجب، والطبيعيات مقدمة للالهيات، أو هي الهيات مقلوبة الى أسفل كما أن الالهيات طبيعيات مقلوبة الى أعلى. الطبيعة ما هي الا دليل على مدلول، آية على صانع، وسيلة لا غاية، أداة لتحقيق شيء ولا موضوع يتحقق. كل شيء يأتيها من الخارج، الوجود والقانون والفاعلية والأثر. ولا فرق في ذلك، في الوجدان الشعبي بين أن يأتي من الله أو من الساحر أو من القاهر أو من المستعمر مادام المصدر واحداً.

لقد أصبحت الطبيعة في الوجدان الشعبي معادلة للمادة التي ينبغي التطهر منها والزهد فيها. وسادت ثنائيات المادة والصورة: البدن والنفس، المتحرك والثابت، الكم والكيف، الدنيا والآخرة، تجعل السلب في طرف الدنيا والايجاب في طرف الآخرة. فأدار الناس ظهورهم الى الدنيا واستقبلوا الآخرة قبل الأوان. فغلب التصوف على الثقافة الشعبية. وأوحت هذه الثقافة للناس بأن الانسان ما هو الا عابر سبيل على راحلة في هذه الدنيا، وازدهرت مواويل مسافر، مسافر، راحل، غريب حتى سقط العالم وتسرب الى ايدي الغرباء[٦٧].

ورويت أحاديث ضعيفة تغذي هذه الثقافة الشعبية السلبية تجاه التنمية، ظاهرها النهي عن الزراعة مثل "لا تتخذوا الضيعة فترغبوا في الدنيا". ولو كان صحيحا لكان معناه عدم الارتكان الى الدنيا وترك الجهاد والخوف على المال. وهو مادفع عمر الى جعل أرض السواد ملكية عامة دون تمليكها للفاتحين حتى لا يتخلفوا عن الجهاد. وهو نفس المعنى المقصود من حديث "جعل رزق هذه الأمة في سنابك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا، فان زرعوا كانوا من الناس"، حرصا على الجهاد. ويمكن الجمع بين الاثنين في المزارع الجماعية للجنود: قرى في السلم وثغور في الحرب[٦٨]. ويروى أيضا أن الرسول لما رأى محراثا قال "ما دخل هذا بيت قوم إلا زلوا". وهو حديث ضعيف بكل مقاييس العقل والنقل.

(٦٧) انظر دراساتنا "Ideology and Development", in *Islam in the Modern World*, Vol. I "Mysticism and Development".

(٦٨) د. محمد عبد الجواد: ملكية الأرض في الاسلام، ص ٤٣-٤٦.

فالقرآن يمدح داوود لأنه استطاع تطويع الحديد "وألنا له زبر الحديد"، ويثني على الحديد ومنافعه "فيه بأس شديد ومنافع للناس".

وغابت مفاهيم التنمية والتغير والتقدم والتاريخ نظرا لسيادة التصور الرأسي للعالم، وتحديد علاقة الأطراف بين الأعلى والأدنى. فالتقدم ارتفاع واستعلاء وصعود، والتأخر انهيار ونزول: إما زهداً في العالم وترفعا عليه، أو إقبالا عليه ونهلا منه. والتقدم لا ينشأ الا في ثقافة تقوم على تصور أفقي للعالم تجعل العلاقة بين الأطراف بين الأمام والخلف، وليس بين الأعلى والأدنى؛ وتتأسس في الوعي التاريخي، وتضع الوعي في حركة الزمان والتاريخ. وقد قامت ايديولوجيات التنمية في الغرب، أساسا، على مفهوم التقدم وعلى فلسفة التطور والتنمية والتغيير (Developmentalism). ثم انتقلت الى مجتمعات تخلو من هذه المفاهيم بوضوح. فسهل حصارها وعزلها ثم تهميشها وازاحتها.

وفي نفس الوقت أصبحت الايديولوجيات السياسية الوافدة في الذهن الشعبي أقرب الى الدعاية للنخبة السياسية منها الى معتقدات في الثقافة الشعبية. تروج لها أجهزة الاعلام وأدبيات وزارة الثقافة ومصالح الحكومة والعلاقات العامة. والشعوب بطبيعتها قد حصنت ضد الدعاية نظرا لأنها تعلم أنها لا تقول الحقيقة. فالهزيمة العسكرية في الخطاب الاعلامي نصرمعنوي للارادة، والجوع الجسدي شبع روحي، وغلاء الاسعار اصلاح اقتصادي، والازمة السياسية فرج قريب. وارتبطت الناس بالاذاعات والصحف الاجنبية تستقي منها الاخبار، وتعرف منها ما يدور في مجتمعاتها. فالوعي الحقيقي قادر على ازاحة الوعي الزائف. وتنفذ الشائعات بين الخطاب الدعائي الرسمي المزيف والخطاب الخارجي الاجنبي الحقيقي، فتصبح الشائعة حقيقة، والحقيقة شائعة. وتتحول الثقافة الى دعاية، والاعلام الى اعلان، ولا يعود هناك فرق بين الثقافة والاعلام، بين كليات الجامعة واجهزة الاعلام، بين وزارة الثقافة ووزارة الاعلام.

ويردد الشباب الشعارات، التي تملأ الشوارع كالطبل الاجوف: العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة، الاشتراكية كفاية وعدل، الاتحاد والنظام والعمل، الحرية والاشتراكية والوحدة، وبين الشعار والواقع مسافة كبيرة. وفي ثقافة تقوم على القدوة والاسوة والسنة والنموذج، بَانَ للناس اختلاف القول عن العمل عند النخبة السياسية. وظهر المليونير الاشتراكي، والباشا الماركسي، والدكتاتور الليبرالي. فالاشتراكية "للناس اللي فوق"، والقومية سلوك القطري، والليبرالية خطاب المتسلط. ومما ساعد الناس على اعطاء ظهورهم لعمليات التنمية هذا الاحساس بالتناقض بين الاقوال والافعال عند النخب الحاكمة، خاصة وان الامثال العامية مليئة بالتهكم على ذلك مثل "اسمع كلامك يعجبني اشوف اعمالك استعجب".

وهو ما عبر عنه ايضا المصلحون المحدثون بقولهم "ما اكثر القول واقل العمل"[٦٩]. كما نقدت بعض الأمثال العامية هذه الوعود الكاذبة، وفضلت العاجل على الآجل، ورزق اليوم المضمون على وعود الغد الكلامية[٧٠].

لقد غابت اذن اعادة بناء الموروث الثقافي بحيث يكون سندا لايديولوجيات التنمية التي ظلت وافدة على السطح والثقافة الموروثة تسري في الاعماق قابعة فيها ومترصدة للوافد لازاحته واستبعاده بعد حصاره وعزله. فلما انهارت تجارب التنمية، سواء في التجربة الاشتراكية في الستينيات او في التجربة الرأسمالية منذ السبعينيات وحتى الآن، برزت المحافظة الدينية التقليدية تعرض نفسها كبديل عن البديلين المنهارين. فظهرت شعارات "الاسلام هو الحل"، "الاسلام هو البديل". وبدلا من النخب الحاكمة التي لم يتغير رجالها في كلا الحالتين، ظهر شعار "الحاكمية لله". ولما كان الثأر قائما بين ايديولوجيات التنمية، الاشتراكية والرأسمالية، وبين الثقافة الموروثة بعد ان ازاحت ايديولوجيات التنمية مناوئيها عن السلطة، بدأ الصراع الدموي بين الاثنين كما هو الحال في الجزائر ومصر[٧١].

---

(٦٩) جمال الدين الافغاني، العروة الوثقي، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٤.

(٧٠) مثل: بيض النهاردة أحسن من فرخة بكره؛ جرادة في الكف ولا ألف في الهوا؛ البهيم من ودنه وبني آدم من لسانه.

(٧١) انظر دراستنا، "الحاكمية تتحدى"، في هموم الفكر والوطن، ج ١، التراث والعصر والحداثة، ص ٤٢٩ و٤٥٠.

سابعاً- المقومات التراثية لايديولوجيات التنمية

بالرغم من أن مفاهيم العلم والعمل، لفظا ومضمونا، والتكافل الاجتماعي، مضمونا، تدخل ضمن العناصر المكونة لايديولوجيات التنمية، تظل هذه المفاهيم مغلفة ومطوية في الثقافة التقليدية التي تمنعها من الفاعلية والأثر. لذلك يمكن تحريرها منها وادخالها في ثقافة عربية اسلامية أكثر تحررا حتى يمكن أن تظهر فاعليتها مع مجموعة أخرى من المفاهيم المكونة لايديولوجيات التنمية، وهي مجموعة يمكن أن تصبح، مع مزيد من الإحكام النظري والعملي ايديولوجية عربية اسلامية متكاملة للتنمية تملأ الفراغ الناشيء بين الثقافة التقليدية الموروثة والايديولوجيات الغربية للتنمية.

ويساعد كثير من الأمثال العامية على تأكيد مفاهيم العلم والعمل والتكافل الإجتماعي. فالعلم بالشيء اولى من الجهل به، ولا يوجد حد أقصى له؛ ويظل العالم متعلما حتى آخر العمر؛ وهو علم في الصدور وليس في السطور؛ وهو قيمة في حد ذاته في كل زمن، لا ينتج إلا في العاقل[٧٢]. ومن هنا ارتبط العلم بالعقل. فالعقل وسيلة معرفة الله وهو زينة الانسان وقد تخرب الدنيا ويعمر العقل. والعاقل يدرك العاقبة، ويعتبر بغيره، يفهم الإشارة والرمز. يوحد العقل الناس بينما تفرقهم الأرزاق. لا يرتبط بالبدن، لا بالجسم ولا بالبطن. وآفة العقل النسيان. لذلك لزم تدوين العلم. وهناك عديد من الأمثال العامية التي تدعو الى العمل الإيجابي، والاستعداد للعمل المنتج، وفلاحة الأرض، والعزم والسعي والاعتماد على الذات دون الغير، وتقول بأن الشكوى سلاح الضعيف. ولا يوجد خير من أكل الإنسان من عمل يده دون مدها الى الغير. لذلك عظمت الثقافة الشعبية الحمار لما يمثله من عمل عضلي ومثابرة حتى ولو كان حمار الغير[٧٣].

(٧٢) مثل: العلم بالشيء ولا الجهل به؛ العلم في الصدور مش في السطور؛ العلم في كل زمن له قيمة وثمن؛ يموت المعلم وهوه بيتعلم؛ علم في المتبلم يصبح ناسي. وأمثال العقل مثل: ربنا عرفناه بالعقل؛ خراب يا دنيا عمار يا مخ؛ العاقل تعبان؛ العاقل في غفارة نفسه؛ العاقل من إعتبر بغيره؛ العقل زينة لكل رزينة؛ العاقل من غمزة والجاهل من رخصة؛ ضاع عقله في طوله؛ عند البطون تضيع العقول؛ لما اتفرقت العقول كل واحد عجبه عقله، ولما إتفرقت الأرزاق ما حدش عجبه رزقه؛ هوه الانسان عقله دفتر.

(٧٣) مثل: إحضر أردبك يزيد؛ الأرض مش تهادي دي ضرب على الكلاوي؛ أزرع كل يوم تأكل كل يوم؛ إعزم وأكل العيش نصيب؛ أعمل حاجتي بايدي ولا أقول للكلب يا سيدي؛ أهي الأرض سودة والطاعم الله؛ سلاح الضعيف الشكية؛ حمار شغل؛ حمار ما هو لك عافيته حديد.

كما تؤكد بعض الأمثال العامية قيمة التكافل الإجتماعي بالتركيز على قيمة الجيرة وأخوة الجار وأولويته في الشفعة حتى ولو جار، ونقد جار السوء الذي يحرق زرع الجار والذي يحسب ويعد ما يدخل للجار وما يخرج منه. كما تبين بعض الأمثال الأخوة في المجتمع والتآخي في المأكل والمشرب، فالمجتمع وحدة عضوية واحدة، قرية صغيرة، يفرح الناس بعضهم البعض، ويعيشون ويموتون معا[٧٤].

فاذا كانت ايديولوجيات التنمية تقوم على مفهوم التقدم، وإذا غاب هذا المفهوم بالمعنى الدقيق ولم يكن له حضور مباشر، يظل بالامكان البحث عن جذوره وعن عناصر مكونه له ولو بطريقة مباشرة في الموروث الثقافي. واذا كان الوحي نزل على مراحل، وساهم في تطور الوعي الانساني وتحريره من أسر الطبيعة وتحكم البشر، مرحلة مرحلة، فان غاية الوحي هي التقدم، تقدم الوعي، قبل تنمية الموارد الطبيعية. واذا كانت المرحلة الأخيرة أيضا قد تضمنت التدرج في التشريع كما هو معروف في الناسخ والمنسوخ، من الأخف الى الأثقل أو من الأثقل الى الأخف، فان الوحي يكون قد أخذ التطور في الاعتبار. وهذه هي الحكمة من نزول الوحي منجما ومفرقا كي يقرأه الناس على مهل لتدبر أحكامه وصلتها بالزمان ولتثبيت الفؤاد وبلورة الوعي بالتاريخ[٧٥]. بل ان الوحي يضع سننا للكون، وقانونا لقيام المجتمعات وانهيارها وتقدم التاريخ العام، (وتلك الايام نداولها بين الناس) من اجل ان يعي الانسان قانون التاريخ ويسير على هداه. وتلك هي الغاية من قصص الانبياء التي، بالرغم من تواليها الزماني، تخضع لبنية واحدة: النهضة والسقوط بسبب ترك التوحيد العملي، والخوف من الحكام او نفاقهم، والركون الى الدنيا، وضياع القضية. فالتاريخ مسرح كبير عبر الزمان تدور فيه افعال البشر.

هذا التقدم مرهون بصراع اجتماعي. فالتقدم معركة سياسية: "ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الارض". والحراك الاجتماعي شرط الصلاح: "ولولا دفع الله الناس بعضهم لهدمت صوامع وبيع". فالصراع الاجتماعي وسيلة لتحقيق الخير ودفع الشر. بل ان لفظي التقدم والتأخر لفظان قرآنيان: "لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر"، من اجل المنافسة في الخير "فالسابقون السابقون".

(٧٤) مثل: الجار اولى بالشفعة؛ الجار جار وإن جار؛ جارك قدامك وروراك إن ما شاف وشك يشوف قفاك؛ الجار السوء يحسب الداخل ما يحسب الخارج؛ جارنا السوء ما أرأده اللي معنا كله واللي معه خباه؛ ما بعد حرق الزرع جيرة. وأمثلة التضامن الإجتماعي مثل: الحسن في الحسن؛ حطوا تقليتكم وأنا لقمة بجملتكم؛ إطعم مطعوم ولا تطعم محروم؛ إن كان جارك فيه خير إفرح له؛ بلدنا صغيرة وتعرف بعض.

(٧٥) انظر دراستنا " هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟، في هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤٠٣-٤١٢.

بل ان التاريخ كله تقدم، من الخلق حتى البعث، من الماضي الى المستقبل، والانسان في الحاضر بالايمان والعمل، بالفرد والجماعة، هو القادر على هذا التحـــول. فهـــو نقطـــة ارتكاز الوعي التاريخي من الماضي الى الحاضر، ومن الحاضر الى المستقبل. والامل فـــي حياة بعد الموت ، في جزاء على العمل الصالح، يعطي تفـــاؤلا بالمســـتقبل، والتفـــاؤل احـــد مكونات التقدم، وهو اساس الوعي الديني "ولا تيأسوا من روح الله فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون"، و"قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله"(٧٦).

وتستطيع الأمثال العامية عن الإستعداد للغد والتبصر للمستقبل المساهمة في إبـــراز بعد المستقبل في الثقافة الشعبية والتخطيط، في مقابل أمثال أخرى ما زالت تركز على الحـــظ واليوم (٧٧).

واذا كانت ايديولوجية التنمية تقوم على العقلانية والترشيد كأحد مظاهر العلـــم فـــي الطبيعة من اجل السيطرة عليها، فانه يمكن الاعتماد على هذا التيار في التراث القديم كما بدا عند المعتزلة وابن رشد. وقد يساعد الاعتماد على العقل عملية التنمية في الاعتماد علـــى المعقول دون المنقول، سواء كان من القدماء او المحدثين، من الموروث او الوافد. ويتجلـــى العقل عند ابن رشد في البرهان. فالحكمة هي النظر في الاشياء كما تقتضيه طبيعة البرهان. والقول البرهاني هو القول العلمي الذي يتجاوز القول الجدلي، كما هو الحال فـــي نظريـــات التنمية وتضاربها بين اشتراكية ورأسمالية. كما انه يتجاوز القول الخطابي مثـــل الخطـــاب السياسي للجماهير، الذي يعد في المستقبل اكثر مما يحقق في الحاضر. ثم ان النظر واجـــب بالشرع، بل هو اول الواجبات.

كما وضع القدماء اصول علم الفقه بأكمله من اجل البحث عن العلل المؤثـــرة فـــي الافعال الانسانية، وهي التي يتحقق فيها العلم والعمل، العلم عن طريق القياس الفقهـــي الـــذي يجمع بين استنباط العلة من الاصل واستقرائها في الفرع، والتمييز بين انواع العلل: اقواهـــا، وهي العلة المؤثرة، واضعفها، وهي العلة المناسبة او العلة الملائمة. فبالاضافة الـــى صيـــغ الامر والنهي، "إفعل" او "لا تفعل"، هناك المكونات المادية للفعل، بما في ذلك الدوافع والغايات

(٧٦) انظر دراستنا " هل غاب مفهوم التقدم في تراثنا القديم؟"، في هموم الفكر والوطن، ج١، الـــتراث والعصـــر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤٠٣-٤١٢.

(٧٧) مثل: خلي شربة لبكرة؛ من قدم السبت يلقي الحد قدامه؛ من قدم شيء بيداه التقاه. وامثال الحظ مثل: رزق يوم بيوم والنصيب على الله؛ ساعة الحظ ما تتعوضش.

والامكانيات. كما عبرت الأمثال العامية عن أولوية الدنيا على الدين وعن أن مـــا يحتاجـــه البيت لا يصرف على الجامع من زيت أو حصير أوحسنة أولقمة أو زكاة.

ويجتمع العلم والعمل معا في مفهوم التسخير، وهو مفهوم قرآني: تسخير الله الطبيعة لصالح الانسان وجعلها ميدانا لفعله ونشاطه عن طريق البحث عـــن عللهاوالســـيطرة عليهـــا والتحكم فيها لإعمار الارض. فقد وُضع كل شيء لصالح الانسان على نحو مبدئي، من اجل افساح المجال لتحقيق رسالة الانسان في الطبيعة وعلى الارض هادفا الى السماء. وقـــد ورد لفظ "سخر" في القرآن ٢٢ مرة، بمعنى تسخير الله الطبيعة لصالح الانسان، وتسخير الشمس والقمر والنجوم والسحاب والليل والنهار وما في السموات من طير وما في لارض من انهار وبحار وفلك وجبال، بل وتسخير بدن الانسان له(٧٨).

والانسان سيد الكون، خلق كل شيء لاجله، وكُرّم في البر والبحر: "ولقد كرمنا بنـــي آدم وحملناهم في البر والبحر"، وجعله الله خليفة في الارض: "يا آدم انا جعلناك فـــي الارض خليفة"؛ "وجعلناكم خلائف في الارض". والانسان صاحب رسالة ومحقق امانة اخذها علـــى عاتقه بحرية تامة. لذلك كان اعظم من السماوات والارض والجبال التي ابيـــن ان يحملنهـــا واشفقن منها وحملها الانسان. رسالته، إعمار الارض: "هـــو الـــذي انشـــأكم فـــي الارض واستعمركم فيها"، ينحت في الجبال بيوتا، ويأخذ من الاظعان خيما، والخيل والبغال والحمـــير للركوب. لذلك جاءت الدعوة الى العمل؛ "وقل اعملوا"؛ "قال يا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل". وهي نفس الدعوة الى الكدح والعمل في الارض والنضال فيها: "يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه". وتؤيد بعض الأمثال العامية هذا التصور لعمل الإنســـان فـــي الأرض وإستعمال المحراث والمنجل والقيام بتقليم الأرض وإدارة الرحـــي، والدعـــوة الـــى زراعة الأرض حتى لايموت الفلاح(٧٩).

والارض في القرآن الكريم هي الارض الخضراء التي ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، وليست الارض الصفراء، الهشيم الذي تـــذروه الريـــاح. وهـــي الارض المملوءة بالنبات والحيوان والطعام والشراب وكل مقومات الحياة للانسان، وبها مـــن المعادن للزينة والصناعة. ولكنها في نفس الوقت للسعي والكد والكدح، وللسكن والمســـتقر.

(٧٨) انظر دراستنا Human subservience of nature", in *Islam in the Modern World*, vol.1, Religion, *Ideology and Development*, pp. 267-335.

(٧٩) مثل: صيف بمجراتك ولا تصيف بمنجلك؛ قلم الأرض واخدم؛ القمح يدور ويجي الطاحون؛ ما يموت في السر الا قليل الفلاحة.

هي فراش للانسان وبساط له يمشي في مناكبها. لا يتثاقل فيها ولا يخلد لها بل يسعي ويتجاوز، فهو خليفة فيها. لا يعلو ولا يستكبر، بل يجاهد لتحقيق الرسالة. فهو ليس فيها عبثا. يصلح فيها ولا يفسد، يهاجر منها ولا يعود حتى يتمكن فيها ويرثها العباد المتقون.

وهي نفس المعاني التي في السنة. اذ شجع الرسول على زراعة الارض البور: "من احيا ارضا ميتة فله رضيتها، وليس لعرق ظالم حق". ولما كانت الارض في حاجة الى مياه تحييها فان "من احتفر بئرا فله حريمها اربعون ذراعا". ومن زرع زرعا او غرس غرسا فأكل منه انسان او سبع او طائر فهو له صدقة الطعام. في الارض والسماء والبحر والانهار، حبوبا واسماكا ولحما طريا. فالارض خيرة جوادة والانسان يقابل الخير بالخير، فلاحتها وريها وزراعتها وعمارها واصلاحها(٨٠).

بل ويذكر القرآن الحديد والمعادن. "فالحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس" في الحرب والسلم. كما استطاع داود اذابته "وألنّا له الحديد". واستعمله الاسكندر ايضا، واذاب تراب الحديد: "آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني افرغ عليه قطرا. والنحاس المحمي بالنار ايضا وسيلة للعذاب: "يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران".

وفي نفس الوقت تزدهر صورة التجارة في القرآن بالرغم مما يعاب في التراث الفقهي القديم وعند ابن خلدون من اخلاق التجار. بل ان صورة التجارة الرابحة استعملت لضرب المثل بالعلاقة بين الدنيا والآخرة. فقد ورد لفظ "تجارة" في القرآن بمعنى ايجابي، وهي التجارة الحاضرة عن تراضٍ دون ان تلهي عن ذكر الله او تبور. ليس القصد منها الربح بل توفير الخدمات العامةً. لذلك لم يذكر لفظ "ربح" في القرآن الا مرة واحدة وبمعنى سلبي وهو عدم الربح "اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدي فما ربحت تجارتهم". في حين ورد لفظ "كسب"، ويعني كسب الافعال بناءً على المسؤولية الفردية والجماعية وليس كسب المال. كما تعرضت بعض الأمثال العامية للتجارة من أجل الإعتدال في المكسب، والحث على التجارة دون العمل بالأجر، والبيع دون الرهان، وتحمل الخسارة للتعلم منها والحث على أخلاق التجار من أمانة ونزاهة(٨١).

(٨٠) انظر دراستنا: "الاخضر والاصفر في القرآن الكريم"، في هموم الفكر والوطن، ج١، ص ٥٧-٩٨، وأيضا "The greenry between Islamic tradition and the necessities of life in Egypt today" in *Islam in the Modern World*, vol. I, p. 355-65.

(٨١) وذلك مثل: بيع بخمسه واشتري بخمسه يرزقك الله من بين الخمستين؛ بيع واشتري ولا تتكري؛ بيعه ولا ترهنه؛ الخسارة اللي تعلم مكسب؛ الخسارة تعلم الشطارة؛ الخسارة المستعجلة ولا المكسب البطئ؛ الفاجر ياكل مال

ويساند هذا التصور العام للعمل في الارض والزراعة والصناعة والتجارة، كقطاعات للتنمية، نظام سياسي يقوم على النصيحة والحسبة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي الرقابة الرسمية والشعبية على مظاهر النشاط الاقتصادي. كما تستطيع الشورى وعدم التفرد بالرأي واسناد الامر الى أهله المساهمة في المشاركة الشعبية في التنمية، والتقليل من مخاطر الانفراد بالرأي واصدار القرار من غير ذوي الخبرة، كما هو معروف من الآيات القرآنية الشهيرة عن الشورى مثل "وشاورهم في الامر"، "وأمرهم شورى بينهم"، وكقول الرسول "اشيروا علي ايها الناس". لذلك تنقد بعض الأمثال العامية حكم الفرد المطلق ونفاق الحكام والخوف منهم وسلبية الناس عن رد فرعون ، وإزدواجية السلوك مع الحكام، تأييدهم في العلن ونقدهم في السر(٨٢).

ان مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعي مفاهيم تراثية، منقولة من القدماء دون توظيفها في تجارب التنمية المعاصرة التي تغلب عليها المفاهيم الوافدة الموازية. ويظل الفكر العربي المعاصر حائرا بين المصدرين المتصارعين، وقد تكون المعاني واحدة. انما الصراع، في حقيقته، هو صراع على السلطة السياسية من اجل الحكم المطلق، سواء من هذا الفريق او من ذلك الفريق. وهنا تبرز اهمية الحوار الوطني من اجل توحيد الخطابين في الفكر العربي المعاصر، الاسلامي القديم والعلماني المعاصر، من اجل صياغة خطاب وطني واحد لبرنامج تنموي وطني موحد بصرف النظر عن الاطر النظرية. وقد تكون هذه الاطر متعددة نظرا، ولكنها متفقة عملا على خطة تنموية واحدة. ففي العمل يتوحد النظر، وفي التكافل الاجتماعي تظهر وحدة الامة بصرف النظر عن تعدديتها النظرية.

التاجر؛ مفتش رب أخاف منه؛ يافرعون مين فرعنك قال مالقتش حد يردني؛ السلطان مع هيبته يتشتم في غيبته؛ ركب الخليفة وانفض المولد؛ بوس الأيد ضحك على الدقون.

(٨٢) ورد اللفظ ٩ مرات بمعني إيجابي، في حين ورد لفظ كسب، للأفعال، ٦٧مرة.